وزارت اوقاف واسلامی امور، کویت

موسوعہ فقہیہ

اردو ترجمہ

جلد - ۳۳

قذف ـــــ قضاء

مجمع الفقہ الإسلامی الہند

بسم اللہ الرحمن الرحیم

معزز قارئین توجہ فرمائیں!

کتاب وسنت ڈاٹ کام پر دستیاب تمام الیکٹرانک کتب ....

- عام قاری کے مطالعے کے لیے ہیں۔
- مجلس التحقیق الاسلامی کے علمائے کرام کی باقاعدہ تصدیق واجازت کے بعد اپ لوڈ (Upload) کی جاتی ہیں۔
- دعوتی مقاصد کی خاطر ڈاؤن لوڈ، پرنٹ، فوٹو کاپی اور الیکٹرانک ذرائع سے محض مندرجات نشرواشاعت کی مکمل اجازت ہے۔

☆ تنبیه ☆

- کسی بھی کتاب کو تجارتی یا مادی نفع کے حصول کی خاطر استعمال کرنے کی ممانعت ہے۔
- ان کتب کو تجارتی یا دیگر مادی مقاصد کے لیے استعمال کرنا اخلاقی، قانونی وشرعی جرم ہے۔

﴿اسلامی تعلیمات پر مشتمل کتب متعلقہ ناشرین سے خرید کر تبلیغ دین کی کاوشوں میں بھرپور شرکت اختیار کریں﴾

- نشرواشاعت، کتب کی خرید وفروخت اور کتب کے استعمال سے متعلقہ کسی بھی قسم کی معلومات کے لیے رابطہ فرمائیں۔

kitabosunnat@gmail.com

www.KitaboSunnat.com

موسوعہ فقہیہ

بسم اللہ الرحمن الرحیم

﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلاَ نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾

(سورۂ توبہ ۱۲۲)

''اور مومنوں کو نہ چاہئے کہ (آئندہ) سب کے سب نکل کھڑے ہوں، یہ کیوں نہ ہو کہ ہر گروہ میں سے ایک حصہ نکل کھڑا ہوا کرے، تا کہ (یہ باقی لوگ) دین کی سمجھ بوجھ حاصل کرتے رہیں اور تا کہ یہ اپنی قوم والوں کو جب وہ ان کے پاس واپس آجائیں ڈراتے رہیں، عجب کیا کہ وہ محتاط رہیں!''۔

''من يرد الله به خيرًا
يفقهه في الدين''

(بخاری ومسلم)

''اللہ تعالیٰ جس کے ساتھ خیر کا ارادہ کرتا ہے
اسے دین کی سمجھ عطا فرما دیتا ہے''۔

فہرست موسوعہ فقہیہ
جلد - ۳۳

فقرہ	عنوان	صفحہ

فقرہ	عنوان	صفحہ

فقرہ	عنوان	صفحہ

فقرہ	عنوان	صفحہ

فقرہ	عنوان	صفحہ

فقرہ	عنوان	صفحہ

فقرہ	عنوان	صفحہ

فقرہ	عنوان	صفحہ

فقرہ	عنوان	صفحہ

فقرہ	عنوان	صفحہ

فقرہ	عنوان	صفحہ

فقرہ	عنوان	صفحہ

فقرہ	عنوان	صفحہ

فقرہ	عنوان	صفحہ

فقرہ	عنوان	صفحہ

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱-۸۷	قضاء	۳۰۵-؟؟؟

فقرہ	عنوان	صفحہ

فقرہ	عنوان	صفحہ

فقرہ	عنوان	صفحہ

موسوعہ فقہیہ

شائع کردہ

وزارت اوقاف واسلامی امور، کویت

قذف

قذف:

۱- قذف کا معنی لغت میں: مطلقاً پھینکنا ہے۔ "تقاذف": ایک دوسرے پر پھینکنا، اسی معنی میں حدیث کے یہ الفاظ وارد ہیں: "کان عند عائشة رضي الله عنها قينتان تغنيان بما تقاذفت فيه الأنصار من الأشعار يوم بعاث"[۱] (حضرت عائشہؓ کے پاس دو باندیاں تھیں، جنگ بعاث میں انصار نے ایک دوسرے کے خلاف جو اشعار کہے تھے، ان کو گاتی تھیں) یعنی ایک دوسرے کو برا بھلا کہتے وقت جو اشعار کہے تھے، اس میں پھینکنے کا مفہوم موجود ہے، کیونکہ برا بھلا کہنے میں معیوب اور ہتک آمیز بات دوسرے کی طرف منسوب کرنا ہے[۲]۔

اصطلاح میں: حنفیہ وحنابلہ نے اس کی تعریف کی ہے کہ قذف زنا کی تہمت لگانا ہے، شافعیہ کے یہاں یہ اضافہ ہے: "عار دلانے کے پیرائے میں"۔ مالکیہ کے یہاں اس کی تعریف ہے: یہ کسی مکلّف کا آزاد، مسلمان شخص کو اس کے باپ یا دادا سے اس کے نسب کا انکار کرنا یا اس پر زنا کی تہمت لگانا ہے[۳]۔

(۱) حدیث: "کان عند عائشة قينتان......" کی روایت بخاری (۲۶۴/۷) نے بلفظ "تعازفت" کی ہے، لیکن ابن حجر نے الفتح (۴۴۲/۲) میں لکھا ہے کہ ایک روایت میں "تقاذفت" آیا ہے۔

(۲) الاختیار لتعلیل المختار ۲۸۰/۳ طبع المعاہد الازہریہ۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۴۳/۴، ۴۴، الشرح الصغیر ۴۲۴/۲، ۴۲۵ طبع الحلبی، مغنی المحتاج ۱۵۵/۴، المغنی لابن قدامہ ۲۱۵/۸۔

متعلقہ الفاظ:

الف-لعان:

۲- لعان لغت میں: قاتل کے وزن پر "لاعن" کا مصدر ہے، جس کا ماخذ: لعن ہے، جس کا معنی دھتکارنا اور دور کرنا ہے۔

اصطلاح میں: چند معلوم کلمات کا نام ہے، جن کو ایسے آدمی کے حق میں حجت قرار دیا گیا ہے، جو اس شخص پر تہمتِ زنا لگانے پر مجبور ہو، جس نے اس کے فراش (بیوی یا باندی) کو آلودہ کر دیا، اور اس کو عار لگایا ہے[۱]، یا ایسی گواہیوں کا نام ہے، جن کو ایمان (قسموں) کے ساتھ پختہ کیا گیا ہو ان کے ساتھ ایک طرف سے لعنت اور دوسری طرف سے غضب شامل ہو جو مرد کے حق میں حدِ قذف کے قائم مقام، اور عورت کے حق میں حد زنا کے قائم مقام ہوں[۲]۔

قذف ولعان میں تعلق یہ ہے کہ لعان، شوہر سے حد قذف ٹالنے کا سبب ہے۔

ب-سب:

۳- سب لغت واصطلاح میں: شتم یعنی ہر برے کلام کو کہتے ہیں[۳]۔

دونوں میں تعلق یہ ہے کہ قذف کے مقابلہ میں، "سب" زیادہ عام ہے۔

ج-رمی:

۴- رمی کے معانی میں سے: قذف (پھینکنا) اور ڈالنا ہے، فرمانِ باری ہے: "وَالَّذِيْنَ يَرْمُوْنَ"[۱] (اور جو لوگ تہمت لگائیں یعنی

(۱) کفایۃ الأخیار ۷۵/۲ طبع دار المعرفہ۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۴۸۲/۳۔

(۳) الموسوعہ اصطلاح (سبّ فقرہ ۱-۴)، حاشیۃ الدسوقی ۳۰۹/۴۔

(۴) سورۂ نور/ ۴۔

عیب ڈالیں، کہا جاتا ہے: رميت الحجر میں نے پتھر کو پھینکا۔ رمی، قذف سے زیادہ عام ہے[1]۔

د- زنا:

۵- زنا (بالقصر-صرف الف کے ساتھ) اہل حجاز کی لغت اور بالمد (الف اور ہمزہ کے ساتھ) اہل نجد کی لغت ہے، اس کا معنی: فجور وبدکاری ہے۔ کہا جاتا ہے: "زنى يزني زنا": بدکاری کرنا۔

اصطلاح میں: حنفیہ نے اس کی تعریف یہ کی ہے:[2] مرد کا کسی عورت سے اس کے اگلے راستہ میں وطی کرنا، بشرطیکہ وہ عورت مرد کی ملکیت میں نہ ہو یا ملکیت کا شبہ نہ ہو۔

قذف وزنا کے مابین تعلق: قذف، زنا کی تہمت لگانا ہے۔

شرعی حکم:

۶- محصن (پاکدامن) مرد اور محصنہ (پاکدامن) عورت کو زنا کی تہمت لگانا حرام ہے، یہ گناہ کبیرہ ہے، اس کی حرمت کی اصل ودلیل: کتاب اللہ وسنت نبوی ہے۔

کتاب اللہ: فرمانِ باری ہے: "وَالَّذِيْنَ يَرْمُوْنَ الْمُحْصَنٰتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ فَاجْلِدُوْهُمْ ثَمٰنِيْنَ جَلْدَةً وَّلاَ تَقْبَلُوْا لَهُمْ شَهٰدَةً أَبَدًا وَأُوْلٰٓئِكَ هُمُ الْفٰسِقُوْنَ"[3] (اور جو لوگ تہمت لگائیں پاک دامن عورتوں کو اور پھر چار گواہ نہ لا سکیں تو انہیں اسّی درّے لگاؤ اور کبھی ان کی کوئی گواہی قبول نہ کرو یہی لوگ تو فاسق ہیں)۔ نیز: "إِنَّ الَّذِيْنَ يَرْمُوْنَ الْمُحْصَنٰتِ الْغٰفِلٰتِ الْمُؤْمِنٰتِ لُعِنُوا فِي الدُّنْيَا وَالْاٰخِرَةِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيْمٌ"[4]

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، الموسوعۃ الفقہیہ: اصطلاح "رمی" (۱-۲)۔
(۲) حاشیہ ابن عابدین ۴/۴، بدایۃ المجتہد ۲/ ۳۲۴۔
(۳) سورۂ نور/ ۴۔
(۴) سورۂ نور/ ۲۳۔

(جو لوگ تہمت لگاتے ہیں ان (بیویوں) کو جو پاک دامن ہیں بے خبر ہیں، ایمان والیاں ہیں ان پر لعنت ہے دنیا اور آخرت میں اور ان کے لئے سخت عذاب رکھا ہوا ہے)۔

حدیث پاک میں نبی کریم علیہ السلام کا ارشاد گرامی ہے: "اجتنبوا السبع الموبقات، قالوا: يا رسول الله، وما هن؟ قال: الشرك بالله، والسحر، وقتل النفس التي حرم الله إلا بالحق، وأكل الربا، وأكل مال اليتيم، والتولي يوم الزحف وقذف المحصنات المؤمنات الغافلات"[1] (سات گناہوں سے بچو جو ایمان سوز ہیں، صحابہ نے کہا: یا رسول اللہ! وہ کون سے گناہ ہیں؟ آپ علیہ السلام نے فرمایا: خدا کے ساتھ شرک کرنا، جادو، ناحق اس جان کو مارنا جس کو اللہ نے حرام کیا ہے، سودخوری، یتیموں کا مال کھانا، لڑائی کے دن کافروں کے سامنے سے بھاگنا، خاوند والی، ایمان دار، پاک دامن عورتوں کو جو بدکاری سے واقف نہیں عیب لگانا)۔

کبھی قذف یعنی (تہمت زنا لگانا) واجب ہوتا ہے، یہ اس وقت جبکہ اپنی بیوی کو ایسے طہر میں زنا کرتے ہوئے دیکھے، جس میں اس نے اس سے وطی نہ کی تھی، پھر وہ اس سے علاحدہ رہے، تا آنکہ اس کی عدت گذر جائے، اب اگر زنا کے وقت سے چھ ماہ پر اس کو بچہ کی پیدائش ہوئی، اور اس کے لئے اپنی ذات سے اس بچہ کی نفی کرنا ممکن ہو تو اس پر واجب ہے کہ عورت پر تہمت زنا لگائے، اس کے بچہ کا انکار کردے۔

مباح: اپنی بیوی کو زنا کرتے ہوئے دیکھے، یا اس کے نزدیک اس کی زنا کاری کا ثبوت ہو جائے، کوئی بچہ نہ ہو جس کا نسب اس سے لاحق ہو۔

(۱) المغنی ۸/ ۲۱۵، حدیث: "اجتنبوا السبع الموبقات......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۵/ ۳۹۳) اور مسلم (۱/ ۹۲) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

قذف کے الفاظ:

۷-قذف کی تین اقسام ہیں: صریح، کنایہ، تعریض۔

لہذا جس لفظ سے قذف کا قصد ہو، اس میں کسی دوسرے معنی کا احتمال نہ ہو، تو صریح ہے، ورنہ اگر وضع کے لحاظ سے اس سے قذف سمجھ میں آجائے تو یہ کنایہ ہے، اور نہیں تو تعریض ہے[۱]۔

اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اگر صریح زنا کی تہمت لگائی جائے تو اس کی شرطیں پائی جانے کی صورت میں حد واجب ہوتی ہے۔

رہا کنایہ تو شافعیہ و مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ اگر وہ قذف سے انکار کرے تو اس کی قسم کے ساتھ اس کو سچا مانا جائے گا، البتہ جمہور فقہاء شافعیہ کے نزدیک اس پر تعزیر ہے، اس لئے کہ اس نے اذیت دی ہے ماوردی نے اس میں یہ قید لگائی ہے کہ وہ لفظ، سب وشتم اور مذمت کے طور پر نکلا ہو، اور اگر وہ قسم کھانے سے انکار کرے تو مالکیہ کے نزدیک اس کو قید کیا جائے گا۔ اور اگر دیر تک قید رہنے کے باوجود وہ قسم نہ کھائے تو اس کی تعزیر کی جائے گی۔

البتہ بعض الفاظ کے بارے میں ان کے یہاں اختلاف ہے:

شافعیہ کے نزدیک اگر کسی آدمی سے کہے: اے فاجر (بدکار)! اے فاسق، اے خبیث یا کسی عورت سے کہا: اے فاجرہ! اے فاسقہ! اے خبیثہ! یا کہا تم خلوت پسند کرتی ہو، یا کہا: تم کسی چھونے والے کا ہاتھ نہیں روکتی۔ اب اگر وہ کہے کہ میں نے قذف کا ارادہ نہیں کیا ہے تو اس کی قسم کے ساتھ اس کو سچا مانا جائے گا، اس لئے کہ اپنی مراد کا اس کو زیادہ علم ہے، لہذا اس سے قسم لی جائے کہ اس نے تہمت لگانے کا ارادہ نہیں کیا، پھر اس پر تعزیر ہوگی[۲]۔

مالکیہ کے نزدیک: اگر دوسرے آدمی سے کہے: اے فاجر! اے فاسق! یا کہے: اے فاجرہ کے بیٹے! یا اے فاسقہ کے بیٹے! تو اس کی تادیب و سرزنش کی جائے گی، اور اگر کہے: اے خبیث! یا اے خبیثہ کے بیٹے! تو اس سے قسم لی جائے گی کہ اس نے قذف کا ارادہ نہیں کیا ہے، اور اگر قسم کھانے سے انکار کرے تو اس کو قید کر دیا جائے گا، اور اگر دیر تک قید رہنے کے باوجود قسم نہ کھائے تو اس کی تعزیر کی جائے گی۔

اگر کہے: اے فلاں عورت کے ساتھ بدکاری کرنے والے! تو اس کے بارے میں دو قول ہیں:

اول: اس کا حکم، اے خبیث یا اے خبیثہ کے بیٹے کہنے والے کی طرح ہے۔

دوم: اس پر حد قذف جاری کی جائے گی، البتہ اگر اس کے پاس بینہ (گواہ) ہو کہ اس نے کسی طرح کی کوئی بدکاری کی ہے یا وہ جس بات کا دعویٰ کر رہا ہے اس پر ثبوت موجود ہو تو اس کے لئے اس قول سے بچنے کی گنجائش مل سکتی ہے، لیکن اگر اس کے پاس بینہ نہ ہو تو اس پر حد واجب ہوگی۔ اور اگر دوسرے سے کہے: اے مخنث! تو مالکیہ کے نزدیک اس پر حد واجب ہوگی الا یہ کہ وہ اللہ کی قسم کھائے کہ اس نے اس سے قذف کا ارادہ نہیں کیا ہے۔ اب اگر وہ قسم کھا لیتا ہے تو سرزنش کے بعد اس کو معاف کر دیا جائے گا، اور افتراء پردازی کی حد اس پر نہیں جاری کی جائے گی، اور اس کی قسم اسی وقت قبول کی جائے گی جبکہ جس پر تہمت لگائی ہے اس کے اندر نسوانیت، نرمی، اور ڈھیلا پن ہو، تو اس صورت میں اس کی تصدیق کی جائے گی، اور اس سے قسم لی جائے گی کہ اس نے قذف کا ارادہ نہیں کیا ہے، اس کا مقصد صرف اس کی نسوانیت کو بیان کرنا تھا، لیکن اگر جس پر تہمت لگائی ہے اس میں اس طرح کی کوئی چیز نہ ہو تو اس پر حد جاری کی جائے گی، اور اس کی قسم قبول نہ کی جائے گی، اگر وہ دعویٰ کرے کہ اس نے قذف کا ارادہ نہیں کیا ہے[۱]، اور اگر کسی عورت سے کہے: اے قحبہ (بدکار عورت

(۱) الإقناع فی حل ألفاظ أبی شجاع ۳/ ۲۰۱۔

(۲) مغنی المحتاج ۳/ ۳۶۹۔

(۱) الدسوقی ۴/ ۳۳۰، المدونہ ۴/ ۳۸۷۔

(رنڈی))! تو مالکیہ کے نزدیک اس پر حد واجب ہے، اور یہی شافعیہ کے نزدیک ظاہر ہے [۱]۔

حنفیہ و حنابلہ کے نزدیک: حد صرف اس پر ہے جو صریح تہمت لگائے، لہذا اگر کوئی آدمی دوسرے سے کہے: اے فاسق! اے خبیث! یا اے فاجر! اے فاجر بن فاجر! یا اے رنڈی کے بچے تو اس پر حد واجب نہیں اس لئے کہ اس نے اس پر یا اس کی ماں پر صریح زنا کا الزام نہیں لگایا ہے، اس لئے کہ فجور، زنا کے ذریعہ بھی ہوسکتا ہے، اور زنا کے علاوہ سے بھی، قحبہ اس عورت کو کہتے ہیں جس سے اس کا صدور ہو، لہذا یہ صریح زنا کا قذف (تہمت لگانا) نہیں ہوا، اب اگر ہم حد واجب کریں تو ہم نے قیاس سے اس کو واجب کردیا، حالانکہ حدود میں قیاس کا کوئی دخل نہیں ہے، البتہ اس پر تعزیر ہے، اس لئے کہ اس نے حرام کا ارتکاب کیا ہے، اور اس میں کوئی مقررہ حد نہیں ہے، نیز اس لئے کہ اس نے اس امر کو اس کی طرف منسوب کرکے، اس پر ایک طرح کا عیب لگادیا ہے، لہذا تعزیر واجب ہوگی، تاکہ اس عیب کو اس سے دور کیا جاسکے [۲]۔

۸- اگر کسی آدمی نے دوسرے سے کہا: زنأت (ہمزہ کے ساتھ) تو یہ امام ابوحنیفہ وصاحبین کے نزدیک صریح قذف ہے، یہی حنابلہ کے یہاں راجح مذہب، اور شافعیہ کے یہاں اصح کے بالمقابل ایک قول ہے، اس لئے کہ عام لوگ اس سے قذف ہی سمجھتے ہیں، لہذا یہ قذف ہوگا جیسے یوں کہے: زنیت (یاء کے ساتھ)۔

شافعیہ کے یہاں اصح کے بالمقابل دوسرا قول ہے کہ اگر وہ اہل زبان ہے تو کنایہ ہے، اور اگر عام آدمی ہے تو یہ قذف ہے، اس لئے کہ عام لوگ زنیت اور زنأت کے درمیان فرق نہیں کرتے۔

شافعیہ کے یہاں اصح قول ہے کہ یہ کنایہ ہے۔

حنابلہ میں ابن حامد نے کہا: اگر وہ عام آدمی ہے تو یہ قذف ہے، اور اگر عربی زبان والا ہے تو قذف نہیں ہے۔

۹- اگر کسی نے دوسرے آدمی سے کہا، اے زانیہ! تو امام ابوحنیفہ وابو یوسف کے نزدیک اس پر استحساناً حد نہ ہوگی، یہی حنابلہ کے یہاں ایک قول ہے، اس لئے کہ اس نے اس پر ایسی تہمت لگائی ہے، جس کا اس سے صدور محال ہے۔

شافعیہ اور امام محمد کے نزدیک اس پر حد واجب ہوگی، اس لئے کہ اس نے مبالغہ کے ساتھ اس پر قذف کیا ہے، اس لئے کہ تاء (ہاء) کا اضافہ (مبالغہ کے لئے) کیا جاتا ہے جیسے علامہ اور نسابہ میں، یہی حنابلہ کے یہاں دوسرا قول ہے، "المغنی" میں اسی کو راجح کہا ہے، اس لئے کہ جو چیز دونوں جنس (مرد وعورت) میں سے کسی ایک کے لئے قذف ہوگی تو دوسرے کے لئے بھی قذف ہوگی، مثلاً کہے: زنیت تاء پر فتحہ وکسرہ کے ساتھ، مرد وعورت دونوں کے لئے ہے، نیز اس لئے کہ یہ اس مرد کو خطاب ہے، اور زنا کے لفظ سے اس کی طرف اشارہ ہے، اور اس میں تاء تانیث کے ذریعہ تمیز کرنے اور اس کو حذف کرنے کی ضرورت نہیں رہتی، اور اگر کسی عورت سے کہے، اے زانی! تو سب کے نزدیک اس پر حد جاری ہوگی، اس لئے کہ ترخیم (منادی کے آخری حرف کو حذف کرنا) عام ہے مثلاً مالک میں یا مال! اور "حارث" میں "یا حار!" [۱]۔

۱۰- اگر یوں کہے: تمہاری فرج (شرمگاہ) یا تمہارے عضو تناسل نے زنا کیا، تو یہ قذف ہے، اس لئے کہ زنا اسی سے ہوتا ہے اور اگر یوں کہے: تمہاری آنکھ نے زنا کیا، یا کہے تمہارے ہاتھ نے زنا کیا، یا کہے تمہارے پاؤں نے زنا کیا تو یہ حنفیہ کے نزدیک قذف نہیں ہے۔

---

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۳۲۸، مغنی المحتاج ۳/ ۳۶۸۔

(۲) المبسوط ۹/ ۱۱۹، المغنی ۸/ ۲۲۱، ۲۲۲، کشاف القناع ۶/ ۱۱۰۔

(۱) فتح القدیر ۴/ ۱۹۱، المہذب ۲/ ۲۹۱، المغنی ۸/ ۲۲۵۔

شافعیہ کے یہاں اس کے بارے میں دو اقوال ہیں: راجح مذہب یہ ہے کہ یہ کنایہ ہے، اگر قذف کا ارادہ ہو تو قذف ہوگا ورنہ نہیں، اس لئے کہ درحقیقت زنا، ان اعضاء سے نہیں ہوتا ہے، اسی وجہ سے نبی کریم علیہ السلام کا ارشاد گرامی ہے کہ "إن الله کتب علی ابن آدم حظه من الزنا، أدرک ذلک لا محالة، فزنا العین النظر، وزنا اللسان المنطق، والنفس تتمنی وتشتھي، والفرج یصدق ذلک کله ویکذبه"[1] (اللہ تعالی نے زنا میں سے ہر آدمی کا حصہ لکھ دیا ہے، جس کو وہ ضرور پائے گا تو آنکھ کا زنا دیکھنا ہے، زبان کا زنا بات کرنا ہے، آدمی کے نفس میں زنا کی خواہش ہوتی ہے، پھر شرم گاہ اس خواہش کو سچا کردیتی ہے یا جھٹلا دیتی ہے)۔ راجح مذہب کے بالمقابل رائے ہے کہ یہ قذف ہے، اس لئے کہ اس نے اس کے ایک عضو کی طرف زنا کی نسبت کی ہے، لہذا یہ زنا کو فرج (شرم گاہ) کی طرف منسوب کرنے کے مشابہ ہوگیا[2]، اور اگر یوں کہے: تمہارے بدن نے زنا کیا تو اس کے بارے میں دو اقوال ہیں:

اول: یہ کہ نیت کے بغیر، قذف نہیں ہوگا، اس لئے کہ سارے بدن سے زنا، مباشرت کے ذریعہ ہوگا، لہذا یہ صریح قذف نہیں ہوا۔

دوم: یہ قذف ہے، اس لئے کہ اس نے زنا کو سارے بدن کی طرف منسوب کیا ہے، اور اس میں شرم گاہ بھی داخل ہے[3]۔

اگر کسی آدمی سے کہے: "أنت أزنی من فلان"، تو حنفیہ کے نزدیک اس پر مطلقاً کوئی حد نہیں ہوگی، اس لئے کہ "افعل" کا وزن علم میں مبالغہ کے معنی میں آتا ہے، اس کے کہنے کا مطلب یہ ہے کہ تم کو فلاں سے زیادہ زنا کا علم ہے، یا تم فلاں سے زیادہ زنا پر قادر ہو۔

شافعیہ کے نزدیک: یہ نیت کے بغیر قذف نہ ہوگا۔

حنابلہ کے نزدیک اور حنفیہ میں ابو یوسف کے نزدیک: یہ قذف ہوگا۔ لہذا اس پر حد جاری کی جائے گی، اور کیا یہ دوسرے شخص پر بھی تہمت لگانے والا ہو جائے گا؟ اس میں دو اقوال ہیں:

اول: اس کو تہمت لگانے والا ہوگا، اس لئے کہ اس نے دونوں کی طرف زنا کی نسبت کی ہے، البتہ ایک کو اس میں دوسرے سے بڑھا ہوا کہا ہے، اس لئے کہ "أفعل" کا وزن تفضیل کے لئے ہے، جس کا تقاضا یہ ہے کہ اصل فعل میں مذکورہ دونوں افراد شریک ہوں، البتہ ایک دوسرے سے بڑھا ہوا ہو، جیسے کہتے ہو: "اجود من حاتم" (حاتم سے بڑا سخی)۔

دوم: صرف مخاطب پر تہمت لگانے والا ہوگا، اس لئے کہ لفظ "أفعل" کا استعمال کبھی انفرادی طور پر کسی فعل کے انجام دینے والے کے لئے ہوتا ہے، مثلاً فرمان باری ہے: "اَفَمَنْ يَهْدِيَ إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمَّن لَّايَهِدِّيَ إِلَّآ أَن يُهْدَىَ"[1] (جو کوئی حق کا راستہ دکھاتا ہے وہ زیادہ مستحق ہے اس کا کہ اس کی پیروی کی جائے یا وہ جس کو (خود ہی) راستہ نہ ملتا ہو بلکہ اسے راستہ بتایا جائے)۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ اگر کسی مرد سے کہا: اے زانی! اور کسی دوسرے نے کہا: تم نے سچ کہا، تو اس تصدیق کرنے والے پر حد نہیں لگائی جائے گی، اس لئے کہ اس نے صراحتاً اس کو زنا سے منسوب نہیں کیا ہے، اور اس کی طرف سے اس کی تصدیق میں مختلف احتمالات ہیں، ممکن ہے کہ اس کی مراد، زنا کے بارے میں تصدیق ہو یا کسی اور چیز کے بارے میں ہو، اگرچہ ظاہری اعتبار سے، اس سے زنا کے بارے میں اس کی تصدیق سمجھ میں آتی ہے، لیکن یہ ظاہر، حد واجب

(۱) حدیث: "إن الله کتب علی ابن آدم......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۱/ ۲۶) اور مسلم (۴/ ۲۰۴۶) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔
(۲) مغنی المحتاج ۳/ ۳۷۰۔
(۳) المبسوط ۹/ ۱۲۹، المہذب ۲/ ۲۹۰، ۲۹۱۔

(۱) سورۂ یونس/ ۳۵۔

کرنے کے لئے کافی نہیں ہوگا، البتہ اگر وہ یوں کہے: تم نے سچ کہا، وہ ایسا ہی ہے جیسا کہ تم نے اس کو کہا ہے، تو اس صورت میں، اس نے اپنی بات سے صراحت کردی کہ اس کی مراد اس کو زنا کی طرف منسوب کرنے سے اس کی تصدیق کرنا ہے، لہذا یہ اس پر تہمت زنا لگانے والا ہو جائے گا۔

امام زفر نے دونوں مسئلوں کے بارے میں کہا کہ دونوں پر حد جاری کی جائے گی، اور اگر کسی آدمی سے کہے: میں گواہ ہوں کہ تم زانی ہو اور کوئی دوسرا کہے: میں بھی گواہ ہوں، تو اس دوسرے شخص پر حد واجب نہیں ہوگی اس لئے کہ (میں گواہ ہوں) میں کئی احتمال ہیں، اس سے قذف کا ثبوت نہ ہوگا، البتہ اگر یوں کہے: میں بھی اس کے خلاف اسی طرح کی گواہی دیتا ہوں، جیسا کہ تم نے گواہی دی ہے، تو اس صورت میں وہ اس پر تہمت زنا لگانے والا ہو جائے گا[۱]۔

۱۱- جس نے کسی مرد پر (لواطت) کی تہمت لگائی خواہ فاعل بتایا ہو یا مفعول، اس پر حد قذف واجب ہوگی، اس لئے کہ اس نے اس پر ایسی وطی کرنے کی تہمت لگائی ہے جس میں حد واجب ہوتی ہے، لہذا یہ زنا کی تہمت لگانے کے مشابہ ہو گیا، یہ حسن نخعی، زہری، مالک، شافعی، احمد، ابو یوسف، محمد بن حسن اور ابو ثور کا قول ہے۔

عطاء، قتادہ اور ابو حنیفہ نے کہا: اس پر حد واجب نہیں، اس لئے کہ اس نے اس پر ایسی تہمت لگائی ہے جس سے ان حضرات کے نزدیک حد واجب نہیں ہوتی۔ اسی طرح اگر کسی عورت پر تہمت لگائی کہ اس کے پچھلے راستہ میں وطی کی گئی ہے، یا کسی مرد پر یہ تہمت لگائی کہ اس نے ایک عورت سے اس کے پچھلے راستہ میں وطی کی۔

اگر کسی مرد سے کہا "اے لوطی"! اور کہے کہ میری مراد یہ ہے کہ تم قومِ لوط کے دین پر ہو، تو زہری و مالک کے نزدیک اور حنابلہ کے

(۱) المبسوط ۹/ ۱۲۰، ۱۲۱۔

نزدیک صحیح قول کے مطابق اس پر حد واجب ہوگی، اور اس کی کوئی ایسی تشریح ناقابل سماعت ہے، جس سے قذف کا مطلب نہ رہے، اس لئے کہ اس لفظ سے لواطت کی تہمت لگانا ہی سمجھ میں آتا ہے، لہذا یہ قذف کے باب میں صریح ہے، جیسے یوں کہے: اے زانی! نیز اس لئے کہ قوم لوط کا کوئی آدمی اب باقی نہیں، لہذا ان کی طرف منسوب کرنے کا احتمال نہیں ہوگا۔

حسن، نخعی اور شافعی نے کہا: اگر وہ کہے میری نیت یہ تھی کہ اس کا دین قوم لوط کے دین کی طرح ہے، تو اس پر حد واجب نہ ہوگی اور اگر کہے: میری مراد یہ تھی کہ تم قوم لوط کا کام کرتے ہو تو اس پر حد ہوگی، اس کی وجہ یہ ہے کہ اس نے اپنے کلام کی تشریح میں ایسی بات کہی ہے جس سے حد واجب نہیں ہوتی، اور اس کا احتمال ہے، لہذا اس پر حد واجب نہ ہوگی، جیسا کہ اگر اپنے کلام سے جوڑ کر اس کی یہی تشریح کرتا[۱]۔

تعریض کا حکم:

۱۲- رہی قذف کی تعریض: تو اس کی وجہ سے حد کے واجب ہونے میں فقہا کا اختلاف ہے۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ قذف کی تعریض بھی قذف ہے، مثلاً کہے: میں زانی نہیں ہوں، میری ماں زانیہ نہیں ہے، البتہ اس کو حد نہیں لگائی جائے گی، اس لئے کہ حد، شبہ کے سبب ساقط ہو جاتی ہے، اور اس کو تعزیری سزا دی جائے گی، اس لئے کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ بلکہ تم زانی ہو[۲]۔

امام مالک نے کہا: اگر باپ کے علاوہ کسی نے قذف کی تعریض

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۱۵۶، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۳۲۶، الشرح الصغیر ۴/ ۴۲۶ طبع الحلبی، المہذب ۲/ ۲۹۰، المغنی ۸/ ۲۲۱۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۱۹۱۔

کی تو اس پر حد واجب ہوگی، اگر قرائن سے قذف کی تعریض سمجھ میں آجائے مثلاً آپس میں جھگڑا ہو، نظم میں تعریض کرے یا نثر میں برابر ہے، البتہ اگر باپ نے اپنے بیٹے کے لئے تعریض کی تو اس کو حد نہیں لگائی جائے گی، اس لئے کہ وہ تہمت سے دور ہے (۱)۔

امام احمد کا ایک قول یہی ہے، اس لئے کہ حضرت عمرؓ نے بعض صحابہ سے اس امر میں مشورہ کیا کہ ایک شخص دوسرے سے کہتا ہے: میں زانی نہیں ہوں، میری ماں زانیہ نہیں ہے، تو انہوں نے کہا کہ اس نے اپنے ماں باپ کی تعریف کی ہے، حضرت عمرؓ نے کہا اس نے دوسرے کے لئے تعریض کی پھر انہوں نے اس کو حد لگائی (۲)۔

شافعیہ کے نزدیک قذف کی تعریض مثلاً یوں کہے: اے حلال زادے! رہا میں تو میں زانی نہیں ہوں، اور میری ماں زانیہ نہیں ہے، یہ سب قذف نہیں ہوئی، اگر چہ اس کی نیت کرلے، اس لئے کہ نیت کا اثر اسی صورت میں ہوتا ہے جبکہ لفظ میں جس کی نیت کی جائے اس کا احتمال ہو، اور یہاں نہ لفظی دلالت ہے، نہ کوئی احتمال ہے، اور جو کچھ سمجھ میں آتا ہے اس کی بنیاد قرائن احوال ہیں، یہی اصح ہے، ایک قول ہے: یہ کنایہ ہے یعنی قذف سے اس لئے کہ اس سے یہی سمجھ میں آتا ہے، اور ایذا ہوتی ہے، اور اگر اس نے زنا کی طرف نسبت کرنے کا ارادہ کیا ہو تو قذف ہے ورنہ نہیں۔

اس میں غصہ کی حالت اور بغیر غصہ کی حالت دونوں برابر ہیں (۳)۔

یہی امام احمد کا ایک قول ہے (۴)۔

شرائط حدِ قذف:

حد قذف کے لئے کچھ شرطیں ہیں، جن میں سے بعض کا تہمت لگانے والے میں ہونا ضروری ہے، اور بعض کا اس شخص میں ہونا ضروری ہے جس پر تہمت لگائی گئی ہے۔

الف-شرائط قاذف:

۱۳- اس پر فقہا کا اتفاق ہے کہ قاذف (تہمت زنا لگانے والے) میں بلوغ، عقل اور اختیار کا ہونا شرط ہے، خواہ مرد ہو یا عورت، آزاد ہو یا غلام، مسلمان ہو یا غیر مسلم۔

کچھ شرائط میں فقہا کے درمیان اختلاف ہے مثلاً:

۱- دارالاسلام میں مقیم ہونا: یہ حنفیہ کے نزدیک شرط ہے، اس سے دارالحرب میں مقیم سے احتراز ہے۔

۲-نطق (گویائی): یہ حنفیہ کے نزدیک شرط ہے، لہذا گونگے پر حد واجب نہیں ہوگی۔

۳-اسلامی احکام کا التزام (پابند ہونا): یہ شافعیہ کے یہاں شرط ہے، لہذا حربی پر حد نہیں ہوگی اس لئے کہ اس نے اسلامی احکام کی پابندی قبول نہیں کی ہے۔

۴- حرمت کا علم ہونا: یہ شافعیہ کے یہاں شرط ہے، اور حنفیہ کے یہاں ایک احتمال ہے، لہذا جو نومسلم ہونے یا علماء سے دور رہنے کی وجہ سے، حرمت سے واقف نہ ہو، اس پر حد نہیں ہوگی۔

مقذوف کی اجازت کا نہ ہونا: یہ شافعیہ کے یہاں شرط ہے، لہذا جس نے کسی پر اس کی اجازت سے تہمت لگائی، اس پر حد نہیں ہوگی، جیسا کہ رافعی نے اکثر علماء سے نقل کیا ہے۔

۶- قاذف، مقذوف کا اصل نہ ہو: یہ حنفیہ کے یہاں شرط ہے، اور مالکیہ، شافعیہ وحنابلہ کے یہاں راجح مذہب ہے، مالکیہ کے یہاں

---

(۱) شرح الزرقانی ۸/۸۷۔
(۲) المغنی ۸/۲۲۲۔
(۳) روضۃ الطالبین ۸/۳۱۲۔
(۴) المغنی ۸/۲۲۲۔

ایک قول کے مطابق اگر باپ اپنے بیٹے پر تہمت لگائے تو اس کو حد لگائی جائے گی [۱]۔

ب-شرائط مقذوف:

مقذوف کا محصن ہونا:

۱۴- مقذوف (یعنی جس مرد یا عورت پر تہمت زنا لگانے سے حد واجب ہوتی ہے) اس کا محصن ہونا شرط ہے، قذف کے باب میں احصان کے لئے بلوغ، عقل، اسلام، حریت اور زنا سے عفت شرط ہے، لہذا اگر بچہ یا پاگل پر تہمت لگائے تو اس پر حد واجب نہیں ہوگی، اس لئے کہ بچہ اور پاگل پر جو تہمت لگی ہے، اگر واقعتا اس کا وجود ہو جائے تو بھی اس کی وجہ سے حد واجب نہ ہوگی، لہذا ان پر تہمت لگانے والے پر بھی حد واجب نہیں ہوگی، جیسے کسی عاقل پر وطی کے علاوہ کسی چیز کی تہمت لگائے، اگر کسی کافر پر تہمت زنا لگائے تو اس پر حد واجب نہیں ہوگی، اس لئے کہ ابن عمرؓ کی روایت میں نبی کریم ﷺ کا ارشاد گرامی ہے کہ: "من أشرک باللہ فلیس بمحصن" [۲] (جو اللہ کے ساتھ شرک کرے، وہ محصن نہیں ہے)، اور اگر کسی غلام پر تہمت زنا لگائے تو اس پر حد واجب نہیں ہوگی اس لئے کہ رق (غلامی) کے سبب جو نقص ہے، وہ حد کے کامل ہونے سے مانع ہے، لہذا اس پر تہمت لگانے والے پر بھی حد کے واجب ہونے سے مانع ہوگا، اور اگر کسی زانی پر تہمت زنا لگائی تو اس پر حد واجب نہیں ہوگی، اس لئے کہ فرمانِ باری ہے: "وَالَّذِيْنَ يَرْمُوْنَ الْمُحْصَنٰتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ فَاجْلِدُوْهُمْ ثَمٰنِيْنَ جَلْدَةً" [۱] (اور جو لوگ تہمت لگائیں پاک دامن عورتوں کو اور پھر چار گواہ نہ لا سکیں تو انہیں اسّی درّے لگاؤ)۔ زنا کے ثبوت پر حد قذف کو ساقط کر دیا گیا، اس سے معلوم ہوا کہ اگر کسی زانی پر تہمت زنا لگائے تو اس پر حد نہیں ہوگی، امام مالک کہتے ہیں کہ اگر بچی ایسی ہے جس سے جماع کیا جا سکتا ہے، تو اس پر تہمت زنا لگانے والے پر حد جاری کی جائے گی، خصوصاً اگر وہ بچی مراہقہ (قریب البلوغ) ہو، اس لئے کہ حد بدنامی کی وجہ سے ہوتی ہے، اور اس جیسی بچی کی بدنامی ہوگی [۲]۔

تفصیل اصطلاح: "احصان" (فقرہ/ ۱۵-۱۹) میں ہے۔

دارالحرب یا دارالاسلام میں اس کا واقع ہونا:

۱۵- مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ دارالاسلام کے باہر قذف کرنے والے پر، قاذف کی سابقہ شرائط کا لحاظ رکھتے ہوئے، حد واجب ہوگی، جیسا کہ دارالاسلام میں واجب ہوتی ہے، اس لئے کہ مخلوق پر خدا کی واجب کردہ حدود کے تعلق سے دار الحرب اور دارالاسلام میں کوئی فرق نہیں ہے، کیونکہ فرمانِ باری ہے: "اَلزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوْا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ" [۳]، نیز: "وَالَّذِيْنَ يَرْمُوْنَ الْمُحْصَنٰتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ فَاجْلِدُوْهُمْ ثَمٰنِيْنَ جَلْدَةً" (اور جو لوگ تہمت لگائیں پاک دامن عورتوں کو اور پھر چار گواہ نہ لا سکیں تو انہیں اسّی درّے لگاؤ)۔ نیز: "وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوْٓا أَيْدِيَهُمَا" [۴] (اور چوری

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۱۶۷، ۱۶۸، بدائع الصنائع ۷/ ۴۰، مغنی المحتاج ۴/ ۱۵۵، ۱۵۶، مطالب أولی النہی ۶/ ۱۹۴، نیل المآرب ۲/ ۳۶۰، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۳۲۵، ۳۳۱۔

(۲) حدیث: "من أشرک باللہ فلیس بمحصن" کی روایت دارقطنی (۳/ ۱۴۷) نے مرفوعاً وموقوفاً کی ہے، اور اس کے موقوف ہونے کو صحیح قرار دیا ہے۔

(۱) سورۂ نور/ ۴۔

(۲) فتح القدیر ۴/ ۱۹۲، ۱۹۳، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۳۲۵، قرطبی سورۂ نور ص ۵۶۵ طبع دار الشعب، المہذب ۲/ ۷۹، المغنی ۸/ ۲۱۶۔

(۳) سورۂ نور/ ۲۔

(۴) سورۂ مائدہ/ ۳۸۔

کرنے والا مرد اور چوری کرنے والی عورت دونوں کے ہاتھ کاٹ ڈالو)۔ اس میں دار الاسلام کے باشندہ یا دار الکفر کے باشندے کو مستثنیٰ نہیں کیا گیا، جو چیز دار الاسلام میں حرام ہے، دار الکفر میں بھی حرام ہے، جس نے کوئی حرام کام کیا، تو اللہ نے اس کے اس عمل کی حد مقرر کی ہے، دار الکفر کی وجہ سے اس سے کوئی چیز ساقط نہ ہوگی، اور حد ہر جگہ نافذ کی جائے گی، اس لئے کہ ہر جگہ ہر زمانہ میں حد کو قائم و نافذ کرنے کا خدائی حکم مطلق ہے، حنابلہ نے کہا: جب تک وہ دار الاسلام میں واپس نہ آجائے حد قائم نہیں کی جائے گی [۱]۔

حنفیہ نے کہا: دار الاسلام کے علاوہ کسی اور جگہ میں قذف کرنے والے پر حد نہیں، اس لئے کہ وہ ایسے مقام پر ہے جس کے باشندوں پر حد جاری نہیں ہوتی، نیز اس لئے کہ اس نے سبب (حد) کا ارتکاب ایسی حالت میں کیا ہے جبکہ وہ امام کی ولایت کے تحت نہیں ہے، اگر وہ امام کی ولایت کے تحت رہتے ہوئے سبب (حد) کا ارتکاب کرے تب ہی امام کو حد کے نافذ کرنے کی ولایت ملتی ہے، اور نافذ کرنے والے کے بغیر حد واجب نہیں ہوتی۔

اگر حربی، ہمارے دیار میں امان کے ساتھ داخل ہو، اور کسی مسلمان پر تہمت زنا لگائے تو امام ابوحنیفہ کے پہلے قول کے مطابق اس کو حد نہیں لگائی جائے گی، اس لئے کہ اس حد میں اللہ کے حق کو غالب کیا گیا ہے، نیز اس لئے کہ حد کے نافذ کرنے کی ولایت امام کو اس پر حاصل نہیں ہے، ساتھ ہی ساتھ وہ ہمارے دیار میں امان کے ساتھ داخل ہو کر کسی اسلامی حکم کا پابند نہیں ہوا ہے۔

امام ابوحنیفہ کے دوسرے قول کے مطابق اس کو حد لگائی جائے گی، اور یہی امام ابویوسف اور امام محمدؒ کا قول ہے، اس لئے کہ اس حد میں حق العبد کا مفہوم ہے، اور وہ حقوق العباد کا پابند ہے، نیز اس لئے کہ مسلمان پر تہمت زنا لگا کر اس نے اس کی توہین کی ہے، اور اس کو اس لئے امان نہیں دیا گیا ہے کہ مسلمانوں کی توہین کرے، لہذا مسلمان کو تہمت زنا لگانے کی وجہ سے اس کو حد لگائی جائے گی [۱]۔

دیکھئے اصطلاح: "دار الحرب" (فقرہ ۵)۔

حد قذف کا ثبوت:

گواہی کے ذریعہ اس کا ثبوت:

۱۶- دو عادل مردوں کی گواہی سے قذف ثابت ہوگا، عام فقہاء کے نزدیک اس میں، مردوں کے ساتھ عورتوں کی گواہی قبول نہیں کی جائے گی، زہری کہتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ اور آپ کے بعد دونوں خلفاء کے دور میں یہ معمول رہا ہے کہ حدود میں عورتوں کی گواہی قبول نہیں کی جائے گی، نہ اس میں گواہی پر گواہی قبول کی جائے گی نہ قاضی کا خط قاضی کے نام قبول کیا جائے گا، اس لئے کہ اس کے سبب ایسی حد ثابت ہوتی ہے، جو شبہات سے ٹل جاتی ہے، یہی نخعی، شعبی، ابوحنیفہ اور احمد کا قول ہے۔

مالک، ابوثور اور امام شافعی نے راجح مذہب میں کہا: اس میں گواہی پر گواہی قبول کی جائے گی، اور ہر حق میں بھی اس لئے کہ اس کا ثبوت اصل کی گواہی سے ہوتا ہے تو اصل کی گواہی پر گواہی سے بھی ہو جائے گا، اسی طرح اس میں قاضی کے نام قاضی کا خط بھی قبول کیا جائے گا [۲]۔

اقرار کے ذریعہ اس کا ثبوت:

۱۷- تمام حقوق کی طرح اقرار کے ذریعہ، قذف بھی ثابت ہوتا ہے،

---

(۱) المغنی ۸/۲۱۶، الأم ۷/۳۲۲، الخرشی ۳/۱۱۱۔

(۱) المبسوط ۹/۱۱۸، ۱۱۹۔

(۲) المبسوط ۹/۱۱۱، بدایۃ المجتہد ۲/۳۴۸، المدونہ ۴/۴۱۰، مغنی المحتاج ۴/۴۴۲، ۴۵۳، المغنی ۹/۲۰۶۔

اور اس کے اقرار کر لینے کی وجہ سے حد واجب ہوتی ہے، اگر کوئی قذف کا اقرار کرے پھر رجوع کر لے تو اس کا رجوع کرنا قبول نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس میں مقذوف کا بھی حق ہے، لہذا اس کے رجوع کرنے میں اس کی تکذیب کرے گا، لیکن جو خالص حق اللہ تعالیٰ ہو، وہ اس کے برخلاف ہے، اس لئے کہ اس میں کوئی تکذیب کرنے والا نہیں ہے، لہذا اس میں اس کا رجوع کرنا قبول کیا جائے گا[1]۔

دیکھئے اصطلاح: ''اقرار'' (فقرہ ۵۹-۶۰)، ''رجوع'' (فقرہ ۳۸)۔

حدقذف:

۱۸- حد قذف آزاد کے لئے اسی کوڑے ہیں، اس لئے کہ فرمانِ باری ہے: ''وَالَّذِيْنَ يَرْمُوْنَ الْمُحْصَنٰتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ فَاجْلِدُوْهُمْ ثَمٰنِيْنَ جَلْدَةً''[2] (اور جو لوگ تہمت لگائیں پاک دامن عورتوں کو اور پھر چار گواہ نہ لاسکیں تو انہیں اسّی درّے لگاؤ)، جمہور کے نزدیک غلام باندی کے حق میں یہ حد آدھی ہوجائے گی[3]۔

رہا حد میں درے مارنے کا طریقہ تو اس میں تفصیل ہے، اس کے لئے دیکھئے اصطلاح: ''حدود'' (فقرہ ۴۶، ۴۷، ۴۸)۔

شرائط کے ساتھ قذف کی تکمیل کے بعد، حد قذف قائم کرنے کے لئے دو شرائط ہیں:

اول: قذف کرنے والا بینہ (گواہ) پیش نہ کرے، اس لئے کہ فرمانِ باری ہے: ''وَالَّذِيْنَ يَرْمُوْنَ الْمُحْصَنٰتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ فَاجْلِدُوْهُمْ'' (اور جو لوگ تہمت لگائیں پاک دامن عورتوں کو اور پھر چار گواہ نہ لاسکیں تو انہیں درّے لگاؤ)، لہذا ان کو کوڑے مارنے کے لئے بینہ کا نہ ہونا شرط ہے، اسی طرح مقذوف کی طرف سے اقرار نہ ہونا بھی شرط ہے، اس لئے کہ اقرار بینہ کے معنی میں ہے، اور اگر قذف کرنے والا شوہر ہو تو شرط ہے کہ وہ لعان کرنے سے گریز کرے، ہمارے علم کے مطابق اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔

دوم: مقذوف کا مطالبہ کرنا اور حد قائم کرنے تک اس کے مطالبہ کا برقرار رہنا، اس لئے کہ یہ اس کا حق ہے، لہذا اس کے تمام حقوق کی طرح اس کو بھی اس کے مطالبہ کرنے سے قبل وصول نہیں کیا جائے گا، جو لوگ اس کے قائل ہیں کہ حد حقوق اللہ میں سے ہے، انہوں نے مطالبہ کی شرط نہیں لگائی ہے بلکہ امام کا فرض ہے کہ جیسے ہی وہ اس کے پاس پہنچے اس کو قائم و نافذ کردے[1]۔

حدقذف کے سقوط کے اسباب:

اول: مقذوف کا قاذف کو معاف کرنا:

۱۹- مقذوف، قاذف کو معاف کردے اس کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، شافعیہ و حنابلہ کی رائے اور امام ابو یوسف سے ایک روایت ہے کہ مقذوف قاذف کو معاف کرسکتا ہے، خواہ امام کے پاس معاملہ پہنچنے سے قبل ہو یا پہنچنے کے بعد ہو، اس لئے کہ یہ ایسا حق ہے جس کو اسی وقت وصول کیا جاتا ہے جب مقذوف اس کے وصول کرنے کا مطالبہ کرے، لہذا اس کے معاف کرنے سے معاف ہوجائے گا، جیسے قصاص یہ دوسری حدود سے الگ ہے کہ ان کے قائم کرنے میں ان کے وصول کرنے کے مطالبہ کا اعتبار نہیں ہے۔

---

(۱) فتح القدیر ۴/ ۱۹۹، الاختیار ۳/ ۲۸۰ طبع الادارۃ العامۃ للمعاہد الازہریہ، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۳۲، مغنی المحتاج ۴/ ۱۵۷۔

(۲) سورۂ نور / ۴۔

(۳) القرطبی سورۂ نور ص ۴۵۴، ۴۵۵، فتح القدیر ۴/ ۱۹۲۔

(۱) المغنی ۸/ ۲۱۷۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ قذف میں حد کو معاف کرنا ناجائز ہے، خواہ امام کے سامنے پیش ہو چکا ہو یا پیش نہ ہوا ہو۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ امام کے سامنے پیش ہونے کے بعد معاف کرنا ناجائز ہے، البتہ بیٹا اپنے باپ کے حق میں اور پردہ پوشی کا خواہاں شخص اس سے مستثنیٰ ہیں، تاہم معروف پاک دامن ارباب فضل کی طرف سے معافی قبول نہ کی جائے گی، اس لئے کہ وہ ایسے تو نہیں کہ تہمت لگانے والوں کو معاف کرکے، اپنی پردہ پوشی کے واسطے نرمی کریں گے [۱]۔

ابن رشد نے کہا: ان کے اختلاف کا سبب یہ ہے کہ آیا یہ اللہ کا حق ہے یا آدمی کا حق ہے یا دونوں کا حق ہے؟ جو اس کو حق اللہ کہتے ہیں ان کے نزدیک معاف کرنا جائز نہیں، جیسے زنا میں، جو لوگ اس کو حق آدمی کہتے ہیں وہ معافی کو جائز کہتے ہیں، اور جو دونوں کا حق مانتے ہیں اور کہتے ہیں کہ جب امام کے سامنے پیش ہو گیا تو امام کا حق غالب ہو گیا، وہ امام کے سامنے پہنچنے اور نہ پہنچنے میں فرق کرتے ہیں، نیز یہ حضرت صفوان بن امیہ کی حدیث میں سرقہ (چوری) کے بارے میں منقول اثر پر قیاس کرتے ہیں، اس شخص کے قصہ میں جس کی چادر چوری ہو گئی تھی بعد میں ان کی خواہش ہوئی کہ چور کا ہاتھ نہ کاٹا جائے، تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "فهلا كان هذا قبل أن تأتيني به" [۲] (یہ میرے پاس اس کو لانے سے پہلے ہی کیوں نہ ہو گیا؟)۔ اور چوری کرنے والے کے واقعہ کے بارے میں حضرت ابن مسعودؓ کی حدیث ہے کہ: "فأمر النبي ﷺ بقطعه، فرأوا منه أسفا عليه، فقالوا: يا رسول الله، كأنك كرهت قطعه، قال وما يمنعني؟ لا تكونوا عونا للشيطان على أخيكم، إنه ينبغي للإمام إذا انتهى إليه حد أن يقيمه، إن الله عفو يحب العفو" [۱] (رسول اللہ ﷺ نے اس کا ہاتھ کاٹنے کا حکم دیا، صحابہ نے محسوس کیا آپ پر افسوس کا اثر ہے، چنانچہ انہوں نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول! شاید اس کا ہاتھ کاٹنا آپ کو پسند نہ آیا، آپ نے فرمایا: میرے لئے مانع کیا تھا؟ اپنے بھائی کے خلاف شیطان کے معاون نہ بنو، امام کو یہی چاہیے کہ جب اس کے پاس کوئی حد آ جائے تو اس کو نافذ کرے، اللہ تعالیٰ معاف کرنے والا ہے، معافی کو پسند کرتا ہے)۔

جو لوگ اس کو حق آدمی کہتے ہیں اور یہی اظہر ہے ان کی دلیل یہ ہے کہ اگر مقذوف اپنے اوپر آنے والی تہمت میں تہمت لگانے والے کی تصدیق کر دے تو قاذف سے حد ساقط ہو جائے گی [۲]۔

دوم: لعان:

۲۰- اگر شوہر اپنی بیوی پر زنا کی تہمت لگائے یا بیوی کے حمل یا اس کے بچہ کا اپنے سے ہونے کا انکار کرے، اور اپنے اس الزام پر گواہ پیش نہ کر سکے اگر وہ اپنی بیوی سے لعان کر لے تو اس سے یہ حد ساقط ہو جائے گی۔

تفصیل اصطلاح: "لعان" میں ہے۔

سوم: بینہ:

۲۱- اگر گواہی یا اقرار کے ذریعہ مقذوف کی زنا کاری ثابت

---

(۱) روضۃ الطالبین ۱۰۶/۱۰، ۱۰۷، المغنی ۲۱۷/۸، تبصرۃ الحکام ۱۸۲/۲، ۱۸۳، البدائع ۵۶/۷، حاشیہ ابن عابدین ۱۸۲/۳۔

(۲) حدیث صفوان بن أمیہ: "فهلا كان هذا......" کی روایت ابوداؤد (۵۵۵/۴) نے کی ہے، اس کو ابن عبدالہادی نے صحیح قرار دیا ہے جیسا کہ (نصب الرایہ ۳۶۹/۳) میں ہے۔

(۱) حدیث ابن مسعود: "فأمر النبي ﷺ بقطعه......" کی روایت احمد (۴۳۸/۱) اور حاکم (۳۸۲/۴، ۳۸۳) نے کی ہے، حاکم نے اس کی تصحیح کی ہے۔

(۲) المدونہ ۳۸۷/۴، بدایۃ المجتہد ۳۳۱/۲، المغنی ۲۱۷/۸۔

ہوجائے تو مقذوف کو حد لگائی جائے گی، اور قاذف سے حد ساقط ہوجائے گی، اس لئے کہ فرمانِ باری ہے: "وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمٰنِينَ جَلْدَةً، وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهٰدَةً أَبَدًا وَأُولٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ"[1] (اور جو لوگ تہمت لگائیں پاک دامن عورتوں کو اور پھر چار گواہ نہ لاسکیں تو انہیں اسّی درّے لگاؤ اور کبھی ان کی کوئی گواہی قبول نہ کرو یہی لوگ تو فاسق ہیں)۔ گواہی یا اقرار کے ذریعہ زنا کے اثبات کی وضاحت کے لئے دیکھئے اصطلاحات: "اقرار" (فقرہ ۳۴-۳۷)، "شہادۃ" (فقرہ ۲۹)، "زنا" (فقرہ ۳۰-۴۱)۔

چہارم: احصان کا زائل ہونا:

۲۲- حنفیہ و مالکیہ کی رائے ہے کہ اگر کسی محصن پر قذف کرے پھر احصان کا کوئی ایک وصف اس سے زائل ہوجائے، مثلاً مقذوف زنا کرلے یا مرتد ہوجائے یا مجنون ہوجائے تو قاذف سے حد ساقط ہوجائے گی، اس لئے کہ احصان ثبوت حد کی شرط ہے، اسی طرح اس کا برقرار رہنا بھی شرط ہے۔

شافعیہ کی رائے ہے کہ حد قائم و نافذ کرنے سے قبل، مقذوف زنا کرلے تو حد قذف ساقط ہوجائے گی، اس لئے کہ احصان یقینی نہیں بلکہ ظنی ہوتا ہے، لیکن حد قذف، مقذوف کے مرتد ہونے سے ساقط نہ ہوگی، ردت اور زنا میں فرق یہ ہے کہ زنا ممکن حد تک چھپایا جاتا ہے، اور جب ظاہر ہوجائے گا تو معلوم ہوگا کہ ایسا کام پہلے بھی ہو چکا ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کریم ہے پہلے وہلہ میں پردہ دری نہیں کرتا جیسا کہ حضرت عمرؓ نے فرمایا ہے اور ارتداد عقیدہ ہے، عقائد عام طور پر ڈھکے چھپے نہیں رہتے اس کے اظہار سے یہ معلوم نہیں ہوتا کہ وہ پہلے

(۱) سورۂ نور ر ۴۔

سے چھپا ہوا تھا، حد قذف، مقذوف کے مجنون ہونے سے بھی ساقط نہیں ہوتی۔

حنابلہ کی رائے ہے کہ جب قذف ثابت ہوجائے گا تو اس کے بعد احصان کی کوئی شرط زائل ہونے سے ساقط نہ ہوگا، مثلاً حد نافذ کرنے سے قبل مقذوف زنا کرلے یا پاگل ہوجائے تو اس کی وجہ سے قاذف سے حد ساقط نہ ہوگی[1]۔

پنجم: تمام یا بعض گواہوں کا گواہی سے رجوع کرنا:

۲۳- اگر گواہوں کی گواہی سے حد ثابت ہو پھر گواہ حد نافذ کرنے سے قبل اپنی گواہی سے رجوع کرلیں تو اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ حد ساقط ہوجائے گی، اسی طرح اگر بعض گواہ رجوع کرلیں، اور اتنے باقی نہ رہ جائیں، جن کی گواہی سے حد ثابت ہوسکے اس لئے کہ ان کا رجوع کرنا شبہ ہے، اور حدود، شبہات کی وجہ سے ٹل جاتی ہیں۔

تفصیل اصطلاح: "رجوع" (فقرہ ۳۷) میں ہے۔

قذف میں تعزیر:

۲۴- شرائط کے بغیر قاذف پر حد قذف نافذ نہیں کی جائے گی اور اگر کوئی ایک شرط بھی معدوم یا ناقص ہوجائے تو ملزم کو حد نہیں لگائی جائے گی، البتہ مقذوف کے مطالبہ پر اس کی تعزیر کی جائے گی اس لئے کہ اس نے ایسی معصیت کا ارتکاب کیا ہے جس میں حد نہیں ہے۔

تفصیل اصطلاح: "تعزیر" (فقرہ ۳۷) میں دیکھیں۔

(۱) ابن عابدین ۳ر۱۶۸، حاشیۃ الدسوقی ۴ر۳۲۶، مغنی المحتاج ۳ر۳۷۱، ۳۷۳، روضۃ الطالبین ۸ر۳۲۷، المغنی مع الشرح الکبیر ۱۰ر۲۱۹، کشاف القناع ۶ر۱۰۵، ۱۰۶۔

قاذف کے فسق کا ثبوت اور اس کی گواہی کو رد کرنا:

۲۵- اگر شوہر اپنی بیوی پر تہمت زنا لگائے اور بینہ یا لعان کے ذریعہ اپنے قذف کو ثابت کرے یا کسی اجنبی عورت یا اجنبی مرد پر قذف کرلے، اور بینہ کے ذریعہ یا مقذوف کے اقرار کے ذریعہ اپنے قذف کو ثابت کردے تو نہ وہ اپنے قذف کی وجہ سے فاسق ہوگا، نہ اس پر حد جاری ہوگی نہ اس کی شہادت رد کی جائے گی، لیکن اگر وہ ان میں سے کسی کے ذریعہ اپنے قذف کو ثابت نہ کرسکے تو اس کی وجہ سے اس پر حد واجب ہوگی، اس کے فاسق ہونے کا حکم لگایا جائے گا اور اس کی گواہی رد کردی جائے گی، اس لئے کہ فرمانِ باری ہے: ''وَالَّذِيْنَ يَرْمُوْنَ الْمُحْصَنٰتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ فَاجْلِدُوْهُمْ ثَمٰنِيْنَ جَلْدَةً، وَلَا تَقْبَلُوْا لَهُمْ شَهٰدَةً أَبَدًا وَأُولٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُوْنَ'' (اور جو لوگ تہمت لگائیں پاک دامن عورتوں کو اور پھر چار گواہ نہ لاسکیں تو انہیں اسّی درّے لگاؤ اور کبھی ان کی کوئی گواہی قبول نہ کرو یہی لوگ تو فاسق ہیں)۔

اگر قذف کرنے والا توبہ کرلے تو اس سے حد ساقط نہ ہوگی، البتہ فسق بلا اختلاف ختم ہوجائے گا، اور جمہور کے نزدیک اس کی گواہی قبول کی جائے گی۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ اگر اس کو درے مار دئے گئے تو اس کی گواہی قبول نہیں کی جائے گی اگرچہ توبہ کرلے۔

تفصیل اصطلاح: ''توبہ'' (فقرہ ۲۱) میں ہے۔

قذف کی تکرار:

۲۶- اگر کسی مرد پر کئی بار تہمت زنا لگائی اور ابھی اس کو حد نہیں لگائی گئی ہو تو اس پر صرف ایک حد واجب ہوگی خواہ اس پر ایک زنا کی تہمت لگائے یا چند زنا کی تہمت لگائے، اس لئے کہ یہ ایک ہی جنس کی دو حدود ایک ہی مستحق کے لئے ہیں، لہذا دونوں ایک دوسرے میں ضم و داخل ہوجائیں گی، جیسے زنا کرے پھر دوبارہ زنا کرے، شافعیہ کے یہاں ایک قول کے مطابق اس پر دو حدود واجب ہونگی، اس لئے کہ حد حقوق آدمی میں سے ہے، لہذا دیون کی طرح ان کا آپس میں تداخل نہ ہوگا[1]۔

اگر کسی پر ایک بار تہمت لگائے اور اس کو حد لگادی جائے، پھر دوبارہ اس پر تہمت زنا لگائے تو دیکھا جائے گا، اگر اس پر دوبارہ اسی زنا کی تہمت لگائی ہے جس کے سبب اس کو حد لگائی گئی تھی، تو اب دوبارہ اس پر حد نہیں لگائی جائے گی، البتہ ایذاء رسانی کے سبب اس کی تعزیر کی جائے گی، اس لئے کہ حضرت مغیرہ پر تہمت زنا لگانے کے سبب، جب حضرت ابوبکرہ پر حد جاری کی گئی اور انہوں نے دوبارہ ان پر تہمت لگادی، تو کسی نے یہ رائے نہیں دی کہ ان پر دوبارہ حد واجب ہے، چنانچہ ظبیان بن عمارہ سے روایت ہے کہ حضرت مغیرہ بن شعبہ کے خلاف تین آدمیوں نے زنا کی گواہی دی، اس کی اطلاع حضرت عمرؓ کو ملی، تو ان کو شاق گذرا، کہنے لگے، مغیرہ بن شعبہ کا تین چوتھائی حصہ ہلاک ہوچکا ہے، زیاد آیا تو اس سے پوچھا تمہارے پاس کیا ہے؟ وہ گواہی پر ثابت نہیں رہا، چنانچہ انہوں نے حکم دیا اور ان کو کوڑے لگائے گئے اور کہا یہ جھوٹے گواہ ہیں، ابوبکرہ نے کہا: اگر کوئی عادل مرد آکر ان کے رجم کی گواہی دے تو کیا آپ نہیں مانیں گے؟ انہوں نے کہا ہاں، اس ذات کی قسم جس کے قبضہ میں میری جان ہے۔ حضرت ابوبکرہ نے کہا: میں گواہی دیتا ہوں کہ وہ زانی ہیں، یہ سن کر انہوں نے ان کو دوبارہ کوڑے لگانا چاہا، تو حضرت علی نے کہا: امیر المومنین! اگر آپ دوبارہ ان کو کوڑے ماریں گے تو آپ ان پر رجم واجب کردیں گے[2]، ایک

---

(۱) فتح القدیر ۴/۲۰۸، جواہر الإکلیل ۲/۲۹۴، المہذب ۲/۲۹۳، المغنی ۸/۲۳۵۔

(۲) قصۃ المغیرۃ بن شعبہ: '' انه شهد عليه ثلاثة......'' کی روایت اثرم نے کی ہے جیسا کہ المغنی لابن قدامہ (۸/۲۳۵) میں ہے، اور اسی کے ہم معنی واقعہ

دوسری حدیث میں ہے:"فلا يعاد في فرية جلد مرتين"[۱] (لہذا کسی بہتان تراشی میں دوبار کوڑے نہیں مارے جائیں گے)۔

ہاں اگر اس پر حد جاری کر دی جائے پھر وہ اس پر دوسرے زنا کی تہمت لگائے تو اس پر غور کیا جائے گا، اگر لمبے فاصلہ کے بعد اس پر تہمت زنا دوبارہ لگائی ہے تو اس میں دوسری حد جاری ہوگی، اس لئے کہ قاذف کے تعلق سے مقذوف کا احترام کبھی ساقط نہیں ہوگا کہ اس کو کسی حال میں اس پر قذف کرنے کی اجازت دی جائے۔

اگر حد لگانے کے معا بعد اس پر تہمت دوبارہ لگا دی، تو اس کے بارے میں دو آراء ہیں:

اول: پھر حد جاری کی جائے گی، اس لئے کہ یہ ایسا قذف ہے جس میں اس کا کذب کسی حد کے ذریعہ ظاہر نہیں ہوا، لہذا اس میں حد لازم ہوگی، جیسا کہ فصل طویل ہونے کی صورت میں ہے، نیز اس لئے کہ حد کے تمام اسباب اگر پہلے سبب کے لئے حد جاری کرنے کے بعد مکرر ہوں تو دوسرے کے لئے اس کا حکم ثابت ہوتا ہے جیسے زنا، چوری اور دوسرے اسباب۔

دوم: حد جاری نہیں ہوگی، اس لئے کہ ایک بار اس کی وجہ سے اس پر حد جاری کی جا چکی ہے، اب اس کے معاً بعد قذف کرنے پر اس کی خاطر حد جاری نہ ہوگی، جیسا کہ اگر اس پر پہلے والے زنا کی تہمت لگائے[۲]۔

وطی بالشبہہ کرنے والے پر قذف کرنے کا حکم:

۲۷- جس نے وطی بالشبہہ کرنے والے پر قذف کیا، اس پر حد ہے اگر اس وطی کے سبب اس کا وصف احصان ختم نہ ہوا ہو، لیکن اگر اس وطی کے سبب اس کا وصف احصان ختم ہو گیا ہو تو اس پر قذف کرنے والے کو حد نہیں لگائی جائے گی، اس لئے کہ اس نے غیر محصن پر قذف کیا، البتہ ایذاء رسانی کے سبب اس کی تعزیر کی جائے گی۔

امام ابوحنیفہ کے نزدیک جس نے کسی عورت کو زنا پر مجبور کرنے والے مرد پر تہمت لگائی یا اس عورت پر تہمت لگائی تو قاذف پر حد نہیں، اس لئے کہ زانی پر اس کی تہمت برحق تھی، نیز اس لئے کہ عورت اگرچہ مجبور کی گئی تھی، لیکن اس عورت سے زنا کے سبب اس عورت کا احصان ختم ہو گیا تاہم اس کا گناہ اس کو نہیں ہوگا۔

اس کی تفصیل اصطلاح: ''احصان'' (فقرہ ۷) واصطلاح: ''زنا'' (فقرہ ۱۶-۲۱) میں دیکھیں۔

اپنی ظہار کردہ بیوی سے وطی کرنے والے پر قذف کرنے والے کا حکم:

۲۸- حنفیہ وشافعیہ نے راجح مذہب کے مطابق صراحت کی ہے کہ جس نے اپنی اس بیوی سے وطی کی جس سے اس نے ظہار کر لیا تھا، تو اس کا احصان ساقط نہ ہوگا، اور اس پر قذف کرنے والے کو حد لگائی جائے گی، اس لئے کہ وطی ملک کے اندر ہے، حرمت ایک عارضی سبب سے ہے جو ختم ہو سکتی ہے، یہ اس لئے کہ محل میں ملکیت کے ہوتے ہوئے یہ عمل زنا یا زنا کے ہم معنی نہ ہوگا[۱]۔

زنا سے پیدا ہونے والے بچہ پر قذف کرنے کا حکم:

۲۹- حنفیہ وحنابلہ نے صراحت کی ہے کہ جس نے ولد الزنا پر اس کی ذات کے بارے میں تہمت لگائی، اس پر حد ہے، اس لئے کہ وہ محصن

کی روایت بیہقی (۸/ ۲۲۴، ۲۲۵) نے کی ہے۔

(۱) اثر:"فلا يعاد في فرية......" کو ابن قدامہ نے سابقہ واقعہ کے بعد نقل کیا ہے لیکن کسی سے منسوب نہیں کیا۔

(۲) فتح القدیر ۴/ ۲۰۵، المبسوط ۹/ ۱۱۷، الإقناع ۳/ ۲۰۳، المغنی ۸/ ۲۳۵۔

(۱) المبسوط ۹/ ۱۱۶، روضۃ الطالبین ۸/ ۳۲۲۔

وعفیف ہے، گناہ تو اس کے والدین کا ہے، اور ان دونوں کے عمل سے بچہ کا احصان ساقط نہ ہوگا[۱]۔

لعان کرنے والی عورت کے بچہ پر قذف کا حکم:

۳۰- جس نے لعان کرنے والی عورت کے بچہ پر قذف کیا اور کہا کہ وہ زنا سے پیدا ہوا ہے تو اس پر حد ہے، اس لئے کہ حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے: "أن النبي ﷺ قضی في الملاعنة أن لا ترمی ولا یرمی ولدها ومن رماها أو رمی ولدها فعلیه الحد"[۲] (رسول اللہ ﷺ نے لعان کرنے والی عورت کے بارے میں یہ فیصلہ فرمایا کہ نہ اس پر تہمت لگائی جائے نہ اس کے بچہ پر، جو اس پر یا اس کے بچہ پر تہمت لگائے گا اس پر حد ہوگی)۔ نیز اس لئے کہ وہ محصن وعفیف ہے، اور اگر قذف کرنے والا کہے کہ یہ اسی مرد کا بچہ ہے جس کے ساتھ بدکاری کرنے کا الزام اس کی ماں پر لگایا گیا تھا، تو اس پر حد ہوگی، لیکن اگر یوں کہے: وہ فلاں شخص (یعنی لعان کرنے والے مرد) کا بیٹا نہیں ہے، اور یہ کہنے سے اس کی مراد یہ ہو کہ شرعاً اس مرد سے اس لڑکے کی نفی کی گئی ہے تو اس پر حد نہیں اس لئے کہ وہ سچا ہے، مالکیہ نے کہا: اگر کوئی شخص لعان کرنے والی عورت کے بیٹے سے کہے تم اپنے اس باپ کا بیٹا نہیں جس کے ساتھ تمہاری ماں نے لعان کیا ہے، تو اس پر حد ہوگی[۳]۔

(۱) المبسوط ۹/۱۲۷ کشاف القناع ۶/۱۰۶۔

(۲) حدیث: "أن النبي ﷺ قضی في الملاعنة......" کی روایت ابوداؤد (۲/۶۹۰) نے کی ہے، ابن حجر نے التلخیص (۳/۲۲۷) میں اس کے معلول ہونے کی طرف اشارہ کیا ہے۔

(۳) المبسوط ۹/۱۲۷، فتح القدیر ۴/۲۰۳، مواہب الجلیل ۶/۳۰۱، حاشیۃ الدسوقی ۴/۳۲۷، روضۃ الطالبین ۸/۳۱۹، المغنی ۸/۲۳۰۔

نکاح فاسد میں وطی کرنے والے پر قذف کرنے والے کا حکم:

۳۱- جس نے نکاح فاسد میں وطی کی حنفیہ کے نزدیک اس پر قذف کرنے والے پر حد نہیں ہوگی، اس لئے کہ عقد فاسد، ملکیت کا سبب نہیں ہے، اور غیر ملکیت میں وطی کرنا زنا کے معنی میں ہے، لہذا اس کا احصان ساقط ہوجائے گا، اور اس پر قذف کرنے والے پر حد نہیں لگائی جائے گی۔

یہی شافعیہ کے دو قولوں میں ایک قول ہے۔

شافعیہ کے یہاں دوسرا قول اور حنابلہ کا قول یہ ہے کہ اس کے قاذف پر حد واجب ہوگی، اس لئے کہ یہ ایسی وطی ہے جس کے سبب حد واجب نہیں ہوتی ہے، لہذا احصان ساقط نہ ہوگا، اور اس پر قذف کرنے والے پر حد لگائی جائے گی[۱]۔

لقیط پر قذف کرنے کا حکم:

۳۲- اگر کوئی شخص لقیط (اٹھایا ہوا نومولود بچہ) پر اس کے بالغ ہونے کے بعد قذف کرے، اور وہ لقیط محصن ہو تو اس پر حد ہوگی، اس لئے کہ محصن پر قذف کرنے سے حد واجب ہوتی ہے۔

اگر کسی نے لقیط سے کہا: اے ابن الزنا! تو اس کے بارے میں مالکیہ کے یہاں دو قول ہیں: اول: اس کو حد لگائی جائے گی، اس لئے کہ ہوسکتا ہے کہ نکاح صحیح سے اس کے پیدا ہونے کے باوجود اس کو پھینک دیا گیا ہو، یہی ابن رشد کا قول ہے اور یہی راجح ہے، دوم: اس کو حد نہیں لگائی جائے گی اس لئے کہ پھینکے ہوئے بچے اکثر زنا سے پیدا شدہ ہوتے ہیں، یہ لخمی کا قول ہے۔

ہاں اگر اس سے یوں کہے: اے زانی کے بیٹے! یا اے زانیہ کے

(۱) المبسوط ۹/۱۱۷، المہذب ۲/۲۰۹۔

بیٹے ا تو یہ اس کے والدین پر زنا کی تہمت لگانا ہے، نسب کی نفی نہیں ہے، لہذا قاذف پر بالاتفاق حد نہ ہوگی، ابن رشد نے اس کی وجہ یہ بتائی ہے کہ اس کے والدین غیر معروف ہیں [۱]۔

زنا میں سزا یافتہ شخص پر قذف کرنا:

۳۳- بینہ یا اقرار کے ذریعہ جس کے زنا کا ثبوت ہو چکا ہو، اس پر قذف کرنے والے پر حد نہیں ہوگی، اس لئے کہ وہ سچا ہے، خواہ اس کو بعینہ اسی زنا کی تہمت لگائی یا کسی دوسرے زنا کی یا مبہم زنا کی تہمت لگائی، اس لئے کہ یہ غیر محصن پر تہمت لگانا ہے، کیونکہ محصن زانی نہیں ہوتا ہے اور جس آدمی پر اس وجہ سے حد نہ لگے کہ مقذوف میں احصان نہیں ہے، اس کی تعزیر ہوگی، اس لئے کہ اس نے ایسے شخص کو اذیت دی ہے، جس کو اذیت دینا ناجائز ہے۔

شافعیہ نے کہا: یہی حکم رہے گا، اگر چہ وہ زنا کاری کے بعد توبہ کرلے اور اس کی حالت سدھر جائے، اب وہ کبھی بھی محصن نہ ہوگا، اگر چہ عدالت (زہد وتقوی) کا پابند بن جائے اور دنیا کا سب سے بڑا پرہیزگار اور زاہد بن جائے، لہذا اس پر قذف کرنے والے کو حد نہیں لگائی جائے گی، خواہ اس کو اسی زنا کی تہمت لگائے یا اس کے بعد ہونے والے کسی زنا کی یا مطلق زنا کی تہمت لگائے، اس لئے کہ جب آب رو، زنا کے سبب پامال ہوگئی، تو بعد میں آنے والی عفت سے یہ دھبہ زائل نہ ہوگا، اور اس حدیث سے اعتراض نہیں ہونا چاہئے کہ "التائب من الذنب کمن لا ذنب له" [۲] (گناہ سے توبہ کرنے والا بے گناہ کی طرح ہے)۔ اس لئے کہ اس کا تعلق آخرت سے ہے۔

حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ مقذوف کی ایک شرط یہ ہے کہ وہ ظاہر حال میں زنا سے پاک ہو، گو کہ اس سے توبہ کرنے والا ہو کیونکہ گناہ سے توبہ کرنے والا بے گناہ کی طرح ہے پھر انہوں نے صراحت کی ہے کہ مقذوف اگر زنا کا اقرار کرلے گو کہ چار بار سے کم کرے یا اس کو حد زنا لگائی جائے تو اس پر قذف کرنے والے پر حد نہیں ہوگی، البتہ اس کی تعزیر کی جائے گی۔

ابراہیم اور ابن ابی لیلی سے منقول ہے کہ اگر وہ اس زنا کے علاوہ کسی اور زنا یا مبہم زنا کی اس پر تہمت لگائے تو اس پر حد ہوگی، اس لئے کہ تہمت لگانا حد کا سبب ہے، الا یہ کہ تہمت لگانے والا سچا ہو، اور یہ اسی صورت میں سچا ہوگا جب اس کو بعینہ اسی زنا سے منسوب کرے، اس کے علاوہ زنا کے بارے میں وہ جھوٹا ہے اور دوسرے پر عیب لگانے والا ہے [۱]۔

لعان کرنے والی عورت پر قذف کرنا:

۳۴- جو لعان کرنے والی عورت پر قذف کرے گا اس پر حد ہوگی، یہ جمہور فقہاء کا قول ہے اور یہ ابن عمر، ابن عباس، حسن، شعبی، طاؤس اور مجاہد کا قول ہے، اس لئے کہ اس عورت کا وصف احصان لعان کے سبب ساقط نہیں ہوگا اور نہ اس کی وجہ سے زنا کا ثبوت ہوگا اور اسی وجہ سے اس کے سبب اس پر حد لازم نہیں ہوئی ہے، ابن عباس سے مروی ہے کہ "أن النبي ﷺ قضی فی الملاعنة أن لا ترمی ولا یرمی ولدها، ومن رماها أو رمی ولدها فعلیه الحد" [۲] (رسول اللہ ﷺ نے لعان کرنے والی عورت کے

---

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۳۲۵۔

(۲) حدیث: "التائب من الذنب......" کی روایت ابن ماجہ (۲/ ۱۴۲۰) نے حضرت ابن مسعودؓ سے کی ہے، ابن حجر نے اس کو حسن کہا ہے جیسا کہ المقاصد الحسنہ للسخاوی رص ۲۴۹ میں ہے۔

(۱) المبسوط ۹/ ۱۱۶، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۳۲۶، مغنی المحتاج ۳/ ۳۷۲، کشاف القناع ۶/ ۱۰۶، مطالب اولی النہی ۶/ ۱۹۶، المغنی ۸/ ۲۳۰۔

(۲) حدیث حضرت ابن عباسؓ: "أن النبي ﷺ قضی في الملاعنة......" کی تخریج فقرہ ر ۳۰ میں گذر چکی ہے۔

بارے میں یہ فیصلہ فرمایا کہ نہ اس پر تہمت لگائی جائے، نہ اس کے بچہ پر، جو اس عورت پر یا اس کے بچہ پر تہمت لگائے گا اس پر حد ہوگی)۔

اگر لعان کرنے والی عورت کے ساتھ بچہ نہ ہو، تو حنفیہ جمہور کے ساتھ اتفاق کرتے ہیں لیکن اگر اس کے ساتھ بچہ ہو تو حنفیہ کے نزدیک قاذف پر حد نہیں ہوگی، اس لئے کہ عورت میں زنا کی علامت موجود ہے، اور یہ علامت ایسے بچہ کی ولادت ہے جس کا کوئی باپ نہیں ہے اور اس لحاظ سے عفت ختم ہوگئی، حالانکہ عفت، احصان کی شرط ہے۔

مالکیہ وشافعیہ نے راجح مذہب کے مطابق صراحت کی ہے کہ لعان کرنے والی عورت پر قذف کرنے والا اگر اجنبی ہو، یا شوہر ہو، اور وہ اپنی بیوی پر، اس تہمت کے علاوہ کسی اور زنا کی تہمت لگائے جس کے متعلق اس عورت سے لعان کیا تھا تو مطلقاً اس کو حد لگائی جائے گی، لیکن اگر بذات خود لعان کرنے والا ہو اور اس پر اسی زنا کی تہمت لگائے جس کے متعلق اس سے لعان کر چکا ہے، تو اس پر حد نہیں ہوگی شافعیہ نے اس پر اضافہ کرتے ہوئے کہا کہ اس کو حد نہیں لگائی جائے گی، لیکن تعزیر کی جائے گی، اسی طرح اگر قذف کو مطلق رکھے[1]۔

مردے پر قذف کرنا:

۳۵- جمہور نے محصن مردے پر خواہ وہ مرد ہو یا عورت قذف کرنے والے پر حد واجب قرار دی ہے، اگر ورثہ میں سے کوئی حق دار اس کا مطالبہ کرے، اس کی وجہ یہ ہے کہ وجوب حد، مقذوف کے احصان کے اعتبار سے ہے، اور موت کی وجہ سے احصان کی تاکید ہوتی ہے، نفی نہیں ہوتی۔

(۱) فتح القدیر ۴/ ۲۰۳، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۳۲۷، روضۃ الطالبین ۸/ ۳۳۸، المغنی ۸/ ۲۳۰۔

حنابلہ نے کہا: مردے پر قذف کرنے والے پر حد نہیں ہوگی ہاں اگر وہ مردہ، عورت ہو، اور اس کا کوئی محصن بیٹا ہو تو اس کو حد کا مطالبہ کرنے کا حق ہے، اس لئے کہ اس کی ماں پر قذف، خود اس پر قذف ہے اس لئے کہ اس کے نسب کی نفی ہے، اسی وجہ سے اس میں مقذوف کے احصان کا اعتبار نہیں بلکہ بچہ کے احصان کا اعتبار کیا گیا ہے۔ اور جب مقذوف شخص اس کی ماں کے علاوہ ہے تو اس میں اس کے نسب کی نفی نہ ہوگی، لہذا اس قذف کرنے والے پر حد نہیں ہوگی[1]۔

مرد کا اپنی بیوی پر کسی معین مرد کے ساتھ زنا کی تہمت لگانا:

۳۶- اگر کسی نے اپنی بیوی پر کسی معین مرد سے زنا کی تہمت لگائی تو اس نے دونوں پر تہمت لگادی اب اگر وہ بیوی سے لعان کرلے گا تو اس سے حد دونوں کی طرف سے ساقط ہوجائے گی، اور اگر لعان نہ کرے تو دونوں میں سے ہر ایک حد کے قائم کرنے کا مطالبہ کرسکتا ہے، جو بھی مطالبہ کرے گا قذف کرنے والے پر حد لگائی جائے گی اور جو مطالبہ نہ کرے گا اس کے لئے حد نہیں لگائی جائے گی۔

شافعیہ کی رائے اور حنابلہ کے یہاں ایک قول یہ ہے کہ یہ صرف بیوی پر تہمت ہوگی نہ دوسرے کو مطالبہ کا کوئی حق ہے، اور نہ حد واجب ہوگی[2]۔

پرائی عورت پر تہمت لگانے کے بعد اس سے شادی کرنے والے کا حکم:

۳۷- اگر کسی پرائی عورت پر قذف کیا، پھر اس سے شادی کرلی، تو اس پر حد ہے، وہ لعان نہیں کرے گا، اس لئے کہ اس نے اس عورت

(۱) المبسوط ۹/ ۱۱۲، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۳۳۱، المہذب ۲/ ۲۹۲، مغنی المحتاج ۳/ ۳۷۲، المغنی ۸/ ۲۳۳، ۲۳۴۔

(۲) المغنی ۸/ ۲۳۰، روضۃ الطالبین ۸/ ۳۱۳۔

پر قذف پرائی عورت ہونے کی حالت میں کیا تھا، لہذا حد واجب ہے وہ لعان کا حقدار نہ ہوگا اس لئے کہ وہ بیوی کے علاوہ عورت پر قذف کرنے والا ہے، اس کا حکم اسی شخص کی طرح ہوگا جس نے شادی نہیں کی[۱]۔

ایسی اولاد والی عورت پر قذف کرنے والا جن کا کوئی باپ معلوم نہ ہو:

۳۸- اگر کسی نے کسی ایسی عورت پر قذف کیا، جس کے پاس بچے ہیں مگر ان کا کوئی باپ معلوم نہیں ہے، تو اس پر حد نہیں ہوگی اس لئے کہ زنا کی علامت موجود ہے، یعنی بلا باپ کی اولاد ہونا، اس کے مدِ نظر عفت جاتی رہی اور عفت احصان کی شرط ہے، البتہ ایذاء رسانی کے سبب اس کی تعزیر ہوگی[۲]۔

ایک شخص کا ایک جماعت پر قذف کرنا:

۳۹- اگر کسی نے بیک لفظ یا چند الفاظ میں ایک جماعت پر قذف کیا، اس پر ایک ہی حد ہوگی، خواہ سب نے اس کا مطالبہ یک بارگی کیا یا یکے بعد دیگرے کیا، اور اگر پہلے کے مطالبہ پر اس کے لئے حد لگا دی گئی تو بعد والے کے مطالبہ پر حد نہیں لگائی جائے گی، اس لئے کہ خصومت (مقدمہ) کے لئے بعض کی حاضری ان سب کی حاضری کی طرح ہے، لہذا دوبارہ اس کو حد نہیں لگائی جائے گی، الا یہ کہ نئے سرے سے دوسرا قذف ہو، یہی ثوری، شعبی، نخعی، ابراہیم، زہری، قتادہ، طاؤس، ابوحنیفہ اور مالک کا قول ہے۔

عطاء، شعبی، ابن ابی لیلی، شافعی اور احمد کے نزدیک: اگر ایک جماعت پر چند الفاظ میں قذف کیا، تو ہر ایک کے واسطے الگ الگ حد ہوگی، اس لئے کہ یہ چند آدمیوں کے حقوق ہیں لہذا ایک دوسرے میں داخل نہ ہوں گے، جیسے دین ایک دوسرے میں داخل نہیں ہوتے۔

البتہ اگر ایک لفظ میں سب پر قذف کیا، تو امام شافعی کا قدیم قول ہے کہ اس پر ایک ہی حد ہوگی، یہی امام احمد سے ایک روایت ہے، اس کو "المغنی" میں راجح کہا ہے، اس کی دلیل یہ فرمانِ باری ہے: "وَالَّذِيْنَ يَرْمُوْنَ الْمُحْصَنٰتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ فَاجْلِدُوْهُمْ ثَمٰنِيْنَ جَلْدَةً"[۱] (اور جو لوگ تہمت لگائیں پاک دامن عورتوں کو اور پھر چار گواہ نہ لاسکیں تو انہیں اسّی درّے لگاؤ)، اس میں کسی ایک شخص یا جماعت پر قذف میں فرق نہیں کیا گیا ہے، نیز اس لئے کہ جن لوگوں نے حضرت مغیرہ کے خلاف گواہی دی تھی، انہوں نے ایک عورت پر بھی قذف کیا تھا، پھر بھی حضرت عمرؓ نے ان کو صرف ایک حد لگائی، نیز اس لئے کہ یہ ایک قذف ہے، اس لئے ایک ہی حد ہوگی، جیسے کسی ایک پر قذف ہو تو ایک حد ہوتی ہے، نیز اس لئے کہ حد محض اس وجہ سے واجب ہوتی ہے کہ قذف کے ذریعہ مقذوف پر عیب لگا دیا، اور ایک حد کے ذریعہ اس قاذف کا جھوٹ کھل جائے گا، اور عیب دور ہوجائے گا، لہذا اسی پر اکتفا کرنا واجب ہے، اس کے برخلاف اگر ہر ایک پر الگ الگ قذف کیا تو ایک قذف میں اس کا کذب دوسرے قذف میں اس کے کاذب ہونے کو مستلزم نہیں، اور ایک مقذوف کا عیب، دوسرے مقذوف کے لئے حد لگانے سے زائل نہ ہوگا۔

حسن، ابوثور کا قول، شافعی کا جدید قول، ابن منذر کا قول اور امام احمد سے دوسری روایت یہ ہے کہ ان مقذوفین میں سے ہر ایک کے لئے ایک الگ حد واجب ہوگی، اس لئے کہ قذف کرنے کے سبب،

(۱) ابن عابدین ۵۸۵/۲، حاشیۃ الدسوقی ۴۵۸/۲، روضۃ الطالبین ۳۳۵/۸، المغنی ۴۰۲/۸۔
(۲) فتح القدیر ۲۰۳/۴۔

(۱) سورۂ نور ر ۴۔

اس نے ہر ایک پر عیب لگایا ہے، لہٰذا ان میں سے ہر ایک کے لئے حد لازم ہوگی، جیسا کہ اگر ان میں سے ہر ایک پر الگ الگ قذف کرے[۱]۔

ایک شخص نے کسی پر قذف کیا، اس کو حد لگانی شروع کی گئی، حد نافذ کرنے کے دوران اس نے ایک دوسرے شخص پر قذف کر دیا، تو اس کے بارے میں امام ابوحنیفہ و مالک میں اختلاف ہے، امام ابوحنیفہ کے نزدیک اس پر صرف ایک ہی حد لگائی جائے گی، اگر چہ صرف ایک ہی کوڑا لگانا رہ گیا ہو، تو وہی کوڑا لگایا جائے گا، اس لئے کہ حد ایک دوسرے میں داخل ہو جائے گی، کیونکہ دو حدیں اکٹھا ہوئیں، نیز اس لئے کہ پہلی حد کی تکمیل باقی ماندہ کوڑے کے ذریعہ ہوگی۔

امام مالک کے نزدیک اگر کوڑے لگانے کے دوران دوبارہ قذف کر دیا اور جتنے کوڑے لگائے جا چکے ہیں، وہ اقل تعداد میں ہوں، تو سب کو کالعدم کر دیا جائے گا، اور از سر نو گنا جائے گا، اور اس طرح دوسری حد وصول ہو جائے گی، اور اگر باقی ماندہ کوڑے تھوڑے ہوں تو اس حد کی تکمیل کی جائے گی پھر نئے سرے سے دوسری حد کے لئے کوڑے لگائے جائیں گے[۲]۔

شافعیہ وحنابلہ کے نزدیک اگر ایک ایسی جماعت پر قذف کیا جن میں سب کا زانی ہونا عادتاً ممکن نہیں تو حد واجب نہیں ہوگی، اس لئے کہ حد عار کو ختم کرنے کے لئے ہے، اور یہاں مقذوف پر کوئی عار نہیں، اس لئے کہ قاذف قطعی طور پر جھوٹا ہے البتہ کذب بیانی کے سبب اس کی تعزیر کی جائے گی[۳]۔

(۱) فتح القدیر ۴/۲۰۸، حاشیۃ الدسوقی ۴/۳۲۷، المہذب ۲/۲۹۲، ۲۹۳، المغنی ۸/۲۳۳، ۲۳۴۔
(۲) فتح القدیر ۴/۲۰۸، حاشیۃ الدسوقی ۴/۳۲۷۔
(۳) المہذب ۴/۳۲۸، الإقناع فی فقہ الامام احمد ۴/۲۶۴۔

اپنی ذات پر قذف کرنا:

۴۰- اگر کوئی اپنے اوپر تہمت لگاتے ہوئے کہے کہ میں ولد الزنا ہوں تو اس پر حد لگائی جائے گی، اس لئے کہ یہ اپنی ماں پر قذف ہے[۱]۔

نبی علیہ السلام اور آپ کی والدہ ماجدہ پر قذف کا حکم:

۴۱- نبی محمد علیہ السلام پر قذف اور آپ کی والدہ پر قذف اسلام سے ارتداد اور مذہب سے خروج کرنا ہے جو شخص نبی علیہ السلام پر قذف کرے گا وہ کافر ہو جائے گا اور اس کو قتل کر دیا جائے گا، اگر چہ توبہ کر لے، یا کافر ہو اور مسلمان ہو جائے لیکن اگر قذف کے علاوہ کسی اور طرح سے برا بھلا کہے پھر مسلمان ہو جائے تو قتل نہیں کیا جائے گا[۲]۔

نبی کریم علیہ السلام کی ازواج مطہرات میں سے کسی پر قذف کرنا:

۴۲- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ جس نے حضرت عائشہؓ پر قذف کیا اس نے ان کے بارے میں قرآن کی صریح آیت کی تکذیب کی، اس عمل سے وہ کافر ہو جائے گا، کیونکہ حضرت عائشہؓ کی براءت کا اعلان اس فرمانِ باری میں ہے: "إِنَّ الَّذِيْنَ جَآءُوْا بِالْإِفْكِ عُصْبَةٌ مِّنْكُمْ لَا تَحْسَبُوْهُ شَرًّا لَّكُمْ بَلْ هُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ لِكُلِّ امْرِئٍ مِّنْهُمْ مَّا اكْتَسَبَ مِنَ الْإِثْمِ وَالَّذِي تَوَلّٰى كِبْرَه مِنْهُمْ لَهُ عَذَابٌ عَظِيْمٌ..... يَعِظُكُمُ اللّٰهُ أَنْ تَعُوْدُوا لِمِثْلِهِ اَبَدًا إِنْ كُنْتُمْ مُّؤْمِنِيْنَ"[۳] (بیشک جن لوگوں نے یہ طوفان برپا کیا ہے وہ تم میں سے ایک (چھوٹا سا) گروہ ہے تم اس کو برا نہ سمجھو اپنے حق میں

(۱) الشرح الکبیر علی ہامش حاشیۃ الدسوقی ۴/۳۲۸۔
(۲) المغنی ۸/۲۳۳، الإقناع ۴/۲۶۵۔
(۳) سورۂ نور/۱۱-۱۷۔

بلکہ تمہارے حق میں بہتری ہے ان میں سے ہر شخص کو جس نے جتنا کچھ کیا تھا گناہ ہوا اور جس نے ان میں سے سب سے بڑا حصہ لیا اس کے لئے سزا بھی (سب سے بڑھ کر) سخت ہے...... اللہ تمہیں نصیحت کرتا ہے کہ پھر اس قسم کی حرکت کبھی نہ کرنا اگر تم ایمان والے ہو)۔

تمام ازواج مطہرات کے بارے میں حنفیہ کا مذہب اور حنابلہ کی صحیح رائے اور ابن تیمیہ کے یہاں مختار یہ ہے کہ ان کا حکم حضرت عائشہؓ کی طرح ہے، ان کا استدلال اس فرمانِ باری سے ہے: "وَالطَّيِّبٰتُ لِلطَّيِّبِيْنَ" [1] (اور بہتر عورتیں بہتر مردوں کے لئے ہیں)۔ ازواج مطہرات پر قذف نبی پر طعن اور آپ کے لئے باعث عار ہے۔

شافعیہ کی رائے اور حنابلہ کے یہاں دوسری روایت ہے کہ حضرت عائشہؓ کے علاوہ دوسری ازواج مطہرات تمام صحابہ کی طرح ہیں، ان کو برا کہنے والے کو کوڑے لگائے جائیں گے، اس لئے کہ وہ قذف کرنے والا ہے [2]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: "ردت" (فقرہ ۱۸)، "سب" (فقرہ ۱۸)۔

انبیاء پر قذف کا حکم:

۴۳- فقہاء کی رائے ہے کہ جس نے کسی نبی پر قذف کیا، اس کو قتل کر دیا جائے گا، اور اس کی توبہ قبول نہ کی جائے گی [3]۔

دیکھئے اصطلاح: "رسول" (فقرہ ۳) و اصطلاح: "سب" (فقرہ ۱۱ / ۱۳)۔

حدِ قذف کے مطالبہ میں ورثاء کا حق:

۴۴- حنفیہ کی رائے ہے کہ میت کی خاطر، قذف کی حد کا مطالبہ وہی کر سکتا ہے جس کے نسب میں میت پر قذف کرنے سے آنچ آئے اور وہ والد (اگر چہ اوپر کا ہو) اور اولاد (اگر چہ نیچے کی ہو) ہیں، اس لئے کہ ان دونوں پر عار، جزئیت کی وجہ سے آتا ہے، لہذا قذف، معنوی طور پر ان دونوں کو شامل ہوگا، اسی وجہ سے ان دونوں کو مطالبہ کرنے کا حق ہوگا، لیکن ان دونوں پر عار کا آنا بذات خود مقذوف پر عار آنے کے واسطہ سے ہے، اس لئے وہی (مقذوف) خصومت و نزاع میں اصل ہے کہ بالقصد عار اسی پر ہے، لہذا کوئی دوسرا اس کے موجب و حکم کا مطالبہ اسی وقت کر سکتا ہے، جبکہ خود اس کی طرف سے مطالبہ سے مایوسی ہو جائے، اور اس کی صورت یہ ہے کہ مقذوف مردہ ہو، اور اسی وجہ سے اگر مقذوف غائب ہو تو اس کی اولاد یا والد کو مطالبہ کا حق نہیں ہوگا، اس لئے کہ ہو سکتا ہے کہ غائب آدمی، قاذف کی تصدیق کر دے۔

اقرب کے ہوتے ہوئے ابعد کو حد قذف کے مطالبہ کا حق ثابت ہے، اسی طرح اپنی صلبی اولاد کے ہوتے ہوئے اولاد کی اولاد کے لئے ثابت ہے، اور اگر بعض ورثہ معاف کر دیں تو دوسرا وارث اس کا مطالبہ کر سکتا ہے، اس لئے کہ یہ اپنی ذات سے عار دور کرنے کے لئے ہے۔

اگر مقذوف محصن ہو، تو اس کے کافر بیٹے کے لئے جائز ہے کہ حد کا مطالبہ کرے اس میں امام زفر کا اختلاف ہے، وہ کہتے ہیں: قذف معنوی طور پر اس کو شامل ہے، اس لئے کہ عار اس کی طرف لوٹ کر آتا ہے، اور ہمارے نزدیک یہ بطور وراثت کے نہیں ہوتا ہے جیسا کہ اگر ظاہری و معنوی دونوں لحاظ سے اس کو شامل ہوتا اس طرح کہ قذف سے مقصود خود وہی ہوتا، اور اگر ایسا ہوتا تو اس کے لئے مطالبہ کرنے کا

---

(۱) سورۂ نور / ۲۶۔
(۲) الشفاء للقاضی عیاض ۲ / ۱۱۰۹، ۱۱۱۰۔
(۳) حاشیہ ابن عابدین ۳ / ۲۹۰، جواہر الإکلیل ۲ / ۲۸۰۔

حق حاصل نہ تھا، اس لئے کہ وہ محصن نہیں ہے، تو اگر صرف معنوی لحاظ سے وہ مقذوف ہو تو بھی یہی حکم ہوگا۔

لیکن ہم کہتے ہیں کہ اس نے ایک محصن پر قذف کر کے، اس کو عار دلایا ہے، لہذا وہ حد کے ذریعہ اس کا مواخذہ کرے گا، یہ اس لئے کہ جس شخص کی نسبت زنا کی طرف کی گئی ہے اس کے اندر احصان کی شرط ہے، تاکہ مکمل طور پر عار دلانا پایا جائے، پھر یہ مکمل عار دلانا، اس کی اولاد کی طرف لوٹے گا اور کفر استحقاق کی اہلیت کی منافی نہیں ہے، اس کے برخلاف اگر خود اسی کو قذف ہو تو مکمل طور پر عار دلانا نہیں پایا جائے گا، کیونکہ جس شخص کی نسبت زنا کی طرف کی گئی ہے اس کے اندر احصان موجود نہیں ہے۔

الحاصل سبب مکمل طور پر عار دلانا ہے، جو مقذوف کے محصن ہونے پر ہوگا، اب اگر وہ باحیات ہوگا تو مطالبہ کا حق اس کو ہوگا، اور اگر مردہ ہوگا تو اس کی اصل یا فرع، اس کا مطالبہ کرے گی، اور اگر محصن نہیں ہوگا تو اس کے حق میں مکمل طور پر عار دلانا نہیں پایا جائے گا[1]۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ وارث کو حق ہے کہ اپنے مقذوف مورث کے حق کا مطالبہ اس کی موت سے قبل یا اس کی موت کے بعد کرے اور ورثہ میں اس کی اپنی اولاد، اولاد کی اولاد، (نیچے تک) باپ، دادا (اوپر تک) پھر بھائی، پھر بھتیجا، پھر چچا، پھر چچا کا بیٹا داخل ہیں، اسی طرح ہر وارث کو حق ہے کہ اپنے مورث کے حق کا مطالبہ کرے اگرچہ اس سے قریب تر وارث موجود ہو مثلاً بیٹے کی موجودگی میں پوتا، اس لئے کہ عار سب پر آتا ہے، خصوصاً اگر مقذوف عورت ہو، اس میں اشہب کا اختلاف ہے، جن کا کہنا ہے کہ مورث مقذوف کے حق کا مطالبہ کرنے میں خون کے مطالبہ کی طرح اقرب فالاقرب مقدم ہوگا[1]۔

(۱) فتح القدیر ۴/ ۱۹۴، ۱۹۶۔

شافعیہ کی رائے ہے کہ جس کو حد یا تعزیر کا حق ہے اگر وہ مر جائے اور اس کا کوئی وارث ہو تو یہ حق وارث کو منتقل ہو جائے گا، لیکن اس کا وارث کون ہوگا، اس میں تین اقوال ہیں:

اول: سارے ورثہ اس کے وارث ہوں گے اس لئے کہ وہ وراثت میں آنے والی چیز ہے، جو سارے ورثہ کے لئے ہوگی جیسے مال اور یہی ان کے نزدیک اصح ہے[2]۔

دوم: یہ سارے ورثہ کے لئے ہے لیکن جو زوجیت کے سبب وارث ہوتا ہے اس کے لئے نہیں ہے، اس لئے کہ حد عار کو دور کرنے کے لئے ہے، اور موت کے بعد زوج (میاں یا بیوی) پر عار نہیں آتا، کیونکہ زوجیت باقی نہیں رہتی۔

سوم: اس کے وارث صرف عصبات ہوں گے، دوسرے نہیں اس لئے کہ یہ ایسا حق ہے جو عار کو دور کرنے کے لئے ثابت ہے، لہذا یہ خاص عصبات کو حاصل ہوگا، جیسے ولایت نکاح، اور اگر اس کے دو وارث ہوں ایک نے حد معاف کردی تو دوسرے کے لئے ثابت ہوگی اس لئے کہ حد زجر و توبیخ کے لئے مقرر کی گئی ہے، اور یہ زجر و توبیخ اسی شکل میں ہوگی، جو اللہ نے مقرر کی ہے اور اگر مقذوف کا کوئی وارث نہ ہو تو مسلمانوں کو یہ حق ہوگا اور بادشاہ اس کو وصول کرے گا[3]۔

حنابلہ کی رائے ہے کہ جس کی ماں پر قذف کیا گیا، وہ مردہ مسلمان یا کافرہ تھی، آزاد رہی ہو یا باندی، تو بیٹے کے مطالبہ پر قاذف پر حد لگائی جائے گی اگر بیٹا آزاد مسلمان ہو۔

لیکن اگر ماں کی زندگی میں ماں پر قذف کیا گیا تو اس کے بیٹے کو

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۳۳۱۔
(۲) روضۃ الطالبین ۸/ ۳۲۶۔
(۳) المہذب ۲/ ۲۹۲۔

حق مطالبہ نہیں ہوگا، اس لئے کہ حق ماں کا ہے، لہذا کوئی دوسرا اس کا مطالبہ نہیں کرسکتا، اور نہ کوئی دوسرا اس کے قائم مقام ہوگا، خواہ اس عورت پر حجر (بندش) عائد ہو یا حجر عائد نہ ہو، اس لئے کہ یہ ایسا حق ہے جو انتقام لینے کے لئے ثابت ہے، لہذا غیر مستحق، مستحق کے قائم مقام نہ ہوگا، جیسے قصاص اور اس میں ماں کے (احصان) کا اعتبار ہوگا اس لئے کہ حق اسی کا ہے، لہذا اس کی حصانت (احصان) کا اعتبار ہوگا، جیسا کہ اگر اس کی کوئی اولاد نہ ہو ہاں اگر ماں پر اس حالت میں قذف ہوا کہ وہ مردہ ہے تو اس کی اولاد کو مطالبہ کا حق ہے، اس لئے کہ یہ اولاد کے نسب میں عیب وتہمت ہے، نیز اس لئے کہ اس کی ماں پر قذف کرکے، وہ اولاد کو زنا سے پیدا ہونے سے منسوب کررہا ہے، اور اس کا استحقاق وراثت کے ذریعہ نہ ہوگا، اسی لئے اس کی ماں کی (حصانت) کا اعتبار نہیں ہوگا، اس لئے کہ قذف خود لڑکے پر ہے۔

لیکن اگر ماں پر قذف اس کی موت کے بعد ہو اور بیٹا مشرک یا غلام ہو تو قاذف پر حد نہیں ہوگی، خواہ ماں آزاد مسلمان ہو یا نہ ہو، اور اگر کسی کی دادی پر قذف ہوا تو یہ اس کی ماں پر قذف کی طرح ہے۔

اگر کسی نے کسی کے باپ یا دادا یا ماں کے علاوہ کسی اور رشتہ دار پر اس کی موت کے بعد قذف کیا، تو اس پر قذف کرنے سے حد واجب نہ ہوگی، اس لئے کہ ماں پر قذف کے سبب حد کا وجوب لڑکے کے ذاتی حق کے طور پر ہوتا ہے، کیونکہ اس کے نسب کا انکار ہوا، اس کا وجوب میت کے حق کے طور پر نہیں ہوتا ہے اسی وجہ سے مقذوفہ (تہمت لگائی ہوئی عورت) کے احصان کا اعتبار نہیں ہوتا بلکہ اولاد کے احصان کا اعتبار ہوتا ہے، اور جب مقذوف ماں کے علاوہ کوئی اور ہے تو اس میں اس کے نسب کا انکار نہیں، لہذا حد واجب نہیں ہوگی [1]۔

(۱) المغنی ۸/ ۲۳۰، ۲۳۲۔

مجہول شخص پر قذف:

۴۵- جس نے کسی مجہول شخص پر قذف کیا اس پر حد نہیں، اس لئے کہ کسی معین شخص پر عار نہیں ہوا، کیونکہ اس نے کس کو مراد لیا ہے اس کا علم نہیں ہے جبکہ حد عار کے سبب ہی ہوتی ہے، اگر دو آدمیوں میں کسی چیز میں اختلاف ہو ان میں سے ایک کہے جو جھوٹا ہو وہ زانیہ کا لڑکا ہے تو اس پر حد نہیں ہوگی، اس لئے کہ اس نے کسی پر معین طور پر قذف نہیں کیا، اور اگر بادشاہ کسی کو یہ کہتے ہوئے سنے کہ ایک آدمی نے زنا کیا ہے تو اس پر حد نافذ نہیں کرے گا، اس لئے کہ حد کا مستحق مجہول ہے، اور ایسا کہنے والے سے مطالبہ نہیں کیا جائے گا کہ اس شخص کو متعین کرو، اس کی دلیل یہ فرمانِ باری ہے: "لَا تَسْئَلُوْا عَنْ أَشْيَآءَ إِنْ تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ" [1] (اے ایمان والو ایسی باتیں مت پوچھو کہ اگر تم پر ظاہر کردی جائیں تو تمہیں ناگوار گذریں)۔ نیز اس لئے کہ حد شبہ سے ٹل جاتی ہے، اسی وجہ سے آپ ﷺ نے فرمایا تھا: "یا ہزال، لو سترتہ بثوبک کان خیراً لک" [2] (اے ہزال! تم اس کو اپنے کپڑے سے ڈھانک دیتے تو بہتر تھا)۔ اور اگر وہ یوں کہے: میں نے ایک آدمی کو یہ کہتے ہوئے سنا ہے کہ فلاں نے زنا کیا ہے، تو اس پر حد جاری نہ کی جائے گی، اس لئے کہ وہ قذف کرنے والا نہیں، بلکہ نقل کرنے والا ہے، اور اس سے یہ نہ پوچھے گا کہ قذف کرنے والا کون ہے، اس لئے کہ حد شبہ سے ٹل جاتی ہے، اور اگر ایک جماعت کو مخاطب کرکے کہا تم میں سے ایک زانی ہے یا زانیہ کا بیٹا ہے تو اس پر حد نہیں ہوگی، اگر چہ سارے اس کے خلاف کھڑے ہوجائیں اس لئے کہ اس نے معین طور پر کسی ایک پر عار نہیں ڈالا، کیونکہ اس کی

(۱) سورۂ مائدہ/ ۱۰۱۔

(۲) حدیث: "یا ہزال، لو سترتہ بثوبک کان خیراً لک" کی روایت حاکم (۴/ ۳۶۳) نے کی ہے، حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے، اور ذہبی نے ان سے موافقت کی ہے۔

مراد کون ہے، اس کا علم نہیں، یہ تو اس صورت میں ہے جبکہ جماعت میں زیادہ افراد ہوں یعنی تین سے زائد ہوں لیکن اگر تین یا دو ہوں تو اس پر حد لگائی جائے گی، اگر وہ سب کھڑے ہو جائیں یا بعض کھڑے ہوں اور باقی معاف کریں الا یہ کہ وہ قسم کھائے کہ اس نے کھڑے ہونے والے کو مراد نہیں لیا ہے۔ اور اگر وہ حلف نہ اٹھائے تو اس کو حد لگائی جائے گی، یہ مالکیہ کے نزدیک ہے، حنفیہ نے کہا: اگر کچھ لوگ کھڑے ہوں وہ کہہ دے کہ میں نے کھڑے ہونے والے کو مراد نہیں لیا ہے، تو اس کو حد نہیں لگائی جائے گی، خواہ بعض نے معاف کیا ہو یا معاف نہ کیا ہو، خواہ وہ حلف اٹھائے کہ اس نے کھڑے ہونے والے کو مراد نہیں لیا، یا حلف نہ اٹھائے اس لئے کہ قذف، حد کا سبب نہیں بنا، کیونکہ اس نے کسی معین پر قذف نہیں کیا[۱]۔

مرتد، کافر، ذمی اور فاسق پر قذف:

۴۶ - اگر کسی نے مرتد پر قذف کیا اس پر حد نہیں ہوگی، اس لئے کہ مرتد، دین اسلام سے نکل جانے کی وجہ سے محصن نہیں رہا، اور اگر مقذوف اپنے اوپر قذف ہونے کے بعد مرتد ہو جائے تو اس کے قاذف پر حد نہیں اگر چہ وہ توبہ کر کے اسلام میں لوٹ آئے۔ مزنی اور ابو ثور نے کہا اگر مقذوف اپنے اوپر قذف ہونے کے بعد مرتد ہو جائے تو اس کی ردت سے حد ساقط نہ ہوگی، اس لئے کہ یہ وجوب حد کے بعد پیش آنے والی چیز ہے، لہذا جو حد واجب ہو چکی وہ ساقط نہ ہوگی۔

اگر کسی نے کسی کافر پر قذف کیا اگر چہ وہ ذمی ہو تو جمہور کے نزدیک اس پر حد نہیں، البتہ ایذاء رسانی کے سبب اس پر تعزیر ہے،

(۱) فتح القدیر ۴/ ۲۱۱، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۳۳۰، المہذب ۲/ ۲۹۳، المغنی ۸/ ۲۳۶۔

اس لئے کہ ابن عمرؓ کی یہ روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "من أشرک باللہ فلیس بمحصن"[۱] (جس نے اللہ کے ساتھ شرک کیا، وہ محصن نہیں)۔ زہری، سعید بن مسیّب اور ابن ابی لیلی نے کہا: اس پر حد ہوگی اگر اس کا کوئی مسلمان لڑکا ہو، ابن المنذر نے کہا: تمام علماء اجماعی طور پر پہلے قول کے قائل ہیں، اس کی مخالفت کرنے والا کوئی مجھے نہ ملا[۲]۔

فاسق پر قذف کرنے والے پر حد لگائی جائے گی اگر اس کا فسق زنا کے علاوہ ہو، اس لئے کہ وہ زنا سے پاک دامن ہونے کے سبب محصن ہے اور محصن پر قذف کرنے سے حد واجب ہوتی ہے[۳]، فرمانِ باری ہے: "وَالَّذِيْنَ يَرْمُوْنَ الْمُحْصَنٰتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوْا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ فَاجْلِدُوْهُمْ ثَمٰنِيْنَ جَلْدَةً"[۴] (اور جو لوگ تہمت لگائیں پاک دامن عورتوں کو اور پھر چار گواہ نہ لاسکیں تو انہیں اسّی درّے لگاؤ)۔

خصی، مجبوب، دائمی مریض اور رتقاء پر قذف:

۴۷ - حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کی رائے ہے کہ مجبوب پر یعنی (جس کا عضو تناسل کاٹ دیا گیا ہو) قذف کرنے والے پر حد نہیں، امام ابوحنیفہ کے نزدیک رتقاء (یعنی جس عورت کی شرم گاہ بند ہو) کا بھی یہی حکم ہے، اس لئے کہ ان کے پاس آلۂ زنا موجود نہیں ہے، نیز اس لئے کہ ان دونوں پر عیب نہیں آئے گا کیونکہ ان سے زنا کا وجود نہیں ہوسکتا، البتہ اس قذف میں قاذف پر عیب لگے گا۔

(۱) حدیث "من أشرک باللہ فلیس بمحصن" کی تخریج فقرہ/ ۱۴ میں گذر چکی ہے۔
(۲) فتح القدیر ۴/ ۲۱۰، المدونہ ۴/ ۳۹۶، القرطبی سورۂ نور ص ۴۵۱۶، المہذب ۲/ ۲۸۹، ۲۹۰۔
(۳) الدسوقی ۴/ ۳۲۶۔
(۴) سورۂ نور/ ۴۔

حنابلہ نے کہا خصی، مجبوب، دائمی مریض یا رتقاء پر قذف کرنے والے پر حد لگائی جائے گی، اس لئے کہ فرمانِ باری ہے: "وَالَّذِيْنَ يَرْمُوْنَ الْمُحْصَنٰتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوْا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ فَاجْلِدُوْهُمْ ثَمٰنِيْنَ جَلْدَةً"[1] (اور جو لوگ تہمت لگائیں پاک دامن عورتوں کو اور پھر چار گواہ نہ لا سکیں تو انہیں اسّی درّے لگاؤ)، یہ تمام لوگ اس آیت کے عموم میں داخل ہیں نیز اس لئے کہ وہ محصن پر قذف کرنے والا ہے، لہذا اس پر حد لازم ہوگی، جیسے وطی پر قادر شخص پر قذف کرنے سے نیز اس لئے کہ وطی کا امکان ایک اندرونی چیز ہے، جس کا علم بہت سے لوگوں کو نہیں ہوتا، اور جس کو اس کا علم نہیں اس کے نزدیک حد کے بغیر عار ختم نہ ہوگا، لہذا حد واجب ہے جیسے مریض پر قذف کرنے سے۔

حسن نے کہا: خصی پر قذف کرنے والے پر حد نہیں، اس لئے کہ عار حد کے بغیر مقذوف سے ختم ہو گیا ہے، کیونکہ قاذف کے جھوٹا ہونے کا علم ہے اور حد صرف عار کو ختم کرنے کے لئے ہی واجب ہوتی ہے[2]۔

اپنی اولاد پر قذف کرنے والے کا حکم:

۴۸- اگر کوئی اپنی اولاد پر گو کہ نیچے کی ہو قذف کرے تو اس پر حد واجب نہیں ہوگی، خواہ قذف کرنے والا مرد ہو یا عورت، اسی کے قائل عطاء، حسن، شافعی، احمد اور ابو حنیفہ ہیں، یہی مالکیہ کے یہاں راجح مذہب ہے، مالکیہ کے یہاں ایک قول ہے کہ بیٹے پر قذف کرنے سے حد واجب ہوگی، یہ عمر بن عبدالعزیز، ابو ثور اور ابن المنذر کا قول ہے، اس لئے کہ آیت "فَاجْلِدُوْهُمْ"[3] مطلق ہے، نیز اس لئے کہ یہ ایسی حد ہے جو اللہ کا حق ہے، لہذا اولادت کا تعلق

(۱) سورۂ نور / ۴۔

(۲) المبسوط ۹/ ۱۱۱، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۳۲۶، المغنی ۸/ ۲۱۶، ۲۱۷۔

(۳) سورۂ نور / ۴۔

اس کے قائم کرنے سے مانع نہ ہوگا، جیسے زنا۔

وجوب حد کے قائلین کا جواب یہ ہے کہ آیت کے اطلاق یا عموم سے اولاد کو اس آیت سے معارضہ کے طور پر خارج کر لیا گیا ہے: "فَلَا تَقُلْ لَّهُمَآ أُفٍّ"[1] (تو تو ان سے ہوں بھی نہ کہنا)، اور مانع مقدم ہوتا ہے، اور اسی وجہ سے اولاد پر زیادتی کے بدلہ والد سے قصاص نہیں لیا جاتا ہے، اولاد کی جان پر باپ کی زیادتی کو کالعدم قرار دینے کا تقاضا ہے کہ اولاد کی آبرو پر والد کی زیادتی کو بدرجہ اولی کالعدم قرار دیا جائے، قذف اور زنا میں فرق یہ ہے کہ حدِ زنا خالص حق اللہ ہے، اس میں آدمی کا کوئی حق نہیں ہے، اور حد قذف آدمی کا حق ہے لہذا یہ حق بیٹے کے لئے اپنے باپ پر ثابت نہ ہوگا، جیسے قصاص[2]۔

(۱) سورۂ اسراء / ۲۳۔

(۲) فتح القدیر ۴/ ۱۹۶، ۱۹۷، الدسوقی ۴/ ۳۳۱، تحفۃ المحتاج ۹/ ۱۲۰، المغنی ۸/ ۲۱۹۔

قرء

تعریف:

۱-قرء (قاف کے فتحہ اور ضمہ کے ساتھ) کا معنی لغت میں حیض ہے، اس کا اطلاق طہر پر بھی ہوتا ہے، یہ متضاد معانی کا حامل لفظ ہے، اس کی جمع قروء، أقرؤ، ہے جیسے فلس کی جمع فلوس و أفلس آتی ہے، اوراس کی جمع قفل أقفال کی طرح أقراء بھی آتی ہے۔

ابوعمر کہتے ہیں کہ یہ دراصل وقت کا نام ہے [۱]۔

اس کا اطلاق طہر وحیض دونوں پر ہوتا ہے کیونکہ اہل لغت کے نزدیک بلا اختلاف قرء، مشترک اسماء میں سے ہے، جس کو ذکر کرکے مشترک طور پر حیض وطہر دونوں مراد لئے جاتے ہیں لہذا یہ دونوں میں سے ہر ایک کے حق میں حقیقت ہوگا۔

قرء کے اصطلاحی معنی میں فقہاء کے دو مختلف اقوال ہیں:

قول اول: مالکیہ، شافعیہ، ایک روایت میں امام احمد اور بہت سے صحابہ کرامؓ اور فقہاء مدینہ کا قول ہے، وہ کہتے ہیں کہ عدت میں اقراء سے مراد "اطہار" ہیں [۲]، اس لئے کہ حضرت عائشہؓ نے فرمایا: الأقراء الأطهار (اقراء: اطہار ہیں) [۱]۔

قول دوم: حنفیہ، دوسری روایت میں امام احمد، خلفاء اربعہ، سلف کی ایک جماعت، ابن مسعود اور صحابہ، تابعین میں بہت سے لوگوں کا اور ائمہ حدیث کا کہنا ہے کہ قرء سے مراد حیض ہے، امام احمد نے (بروایت نیساپوری) کہا: میں پہلے اسی کا قائل تھا کہ اس سے مراد: اطہار ہیں، لیکن آج میری رائے ہے کہ اقراء سے مراد: حیض ہیں [۲]۔

قرء سے متعلق احکام:

اقراء والی عورتوں کی عدت:

۲-اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ مطلقہ عورت اور جو مطلقہ کے حکم میں ہے اگر اقراء والی ہے تو اس کی عدت تین قروء ہیں، اس لئے کہ فرمانِ باری ہے: "وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوَءٍ" [۳] (اور طلاق والی عورتیں اپنے کو تین قروء کی میعاد روکے رہیں)، خواہ عدت نکاح صحیح میں علاحدگی کے سبب واجب ہو یا نکاح فاسد، یا وطی بالشبہ میں ہو، ابن قدامہ نے کہا مطلقہ اگر آزاد اور قرء والی ہے تو اس کی عدت تین قروء ہیں، اس کے بارے میں اہل علم کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے [۴]۔

قرء کے معنی میں (جیسا کہ گذرا) علماء کا اختلاف ہے، حنفیہ و حنابلہ نے کہا: قرء سے مراد حیض ہے، ان کی رائے ہے کہ اگر کوئی اپنی بیوی کو حالتِ طہر میں طلاق دے تو عدت میں اس طہر کو شمار نہیں کیا جائے گا، جب تک اس کے بعد اس کو تین حیض مکمل نہ آجائیں، اس

---

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، مختار الصحاح، المغرب، القاموس المحیط، المفردات۔

(۲) فتح القدیر ۴/ ۳۰۸ طبع بولاق، بدائع الصنائع ۳/ ۱۹۳ طبع دارالکتاب العربی، القرطبی ۳/ ۱۱۳، مغنی المحتاج ۳/ ۳۸۵ طبع مصطفیٰ الحلبی، المغنی ۷/ ۴۵۲، کشاف القناع ۵/ ۴۱۷ طبع عالم الکتب، سبل السلام ۳/ ۲۰۴ طبع داراحیاء التراث العربی بیروت۔

---

(۱) اثر عائشہؓ "الأقراء الأطهار" کی روایت ابن جریر نے اپنی تفسیر (۴/ ۵۰۶ طبع دارالمعارف) میں کی ہے۔

(۲) سابقہ فقہی مراجع۔

(۳) سورۂ بقرہ/ ۲۲۸۔

(۴) فتح القدیر مع العنایہ ۳/ ۲۷۰، الدسوقی ۲/ ۴۶۹، مغنی المحتاج ۳/ ۳۸۴، المغنی ۷/ ۴۴۹، ۴۵۰ طبع الریاض۔

کی عدت پوری نہ ہوگی، اس لئے کہ اللہ نے تین مکمل قروء کا حکم دیا ہے، لہذا جس حیض میں وہ طلاق دے گا اس کا شمار عدت میں نہیں ہوگا اس لئے کہ فرمانِ باری ہے: "وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلٰثَةَ قُرُوٓءٍ" (اور طلاق والی عورتیں اپنے کو تین قروء کی میعاد روکے رہیں)، اللہ تعالیٰ نے تین قروء کے ذریعہ عدت گزارنے کا حکم دیا، اور اگر قرء سے طہر مراد لیں، تو دو طہر اور تیسرے طہر کے کچھ حصہ کے ذریعہ عدت گزارنی ہوگی، اس لئے کہ جس طہر میں طلاق ہوئی، اس کا بقیہ حصہ اقراء میں شمار ہے، اور ثلاثۃ کا لفظ مخصوص عدد کے لئے ہے، کسی عدد کے لئے مقررہ اسم اس سے کم پر نہیں بولا جائے گا، اس کے نتیجہ میں کتاب اللہ پر عمل کرنا چھوٹ جائے گا، اور اگر ہم اس سے حیض مراد لیں تو تین مکمل حیض کے ذریعہ عدت ہوگی، اس لئے کہ باقی ماندہ طہر، عدت میں شمار نہیں ہوگا، اس طرح کتاب اللہ پر عمل ہوجائے گا، نیز اس لئے کہ شریعت کی زبان میں "قرء" کا استعمال حیض کے لئے معلوم ومعروف ہے، رسول اللہ ﷺ نے مستحاضہ سے فرمایا: "إذا أتى قرؤک فلا تصلي"[1] (جب تمہارا قرء (حیض) آجائے تو نماز نہ پڑھنا)، نیز اس لئے کہ یہ عدت، رحم کی براءت معلوم کرنے کے لئے واجب ہے، اور رحم کی براءت کا علم حیض سے ہوگا نہ کہ طہر سے، لہذا عدت حیض سے ہوگی، طہر سے نہیں[2]۔

مالکیہ وشافعیہ نے کہا: قرء طہر ہے اور آیت کریمہ میں قروء سے مراد اطہار ہیں، اس لئے کہ اگر حالت طہر میں طلاق ہوئی اور اس کے طہر کا کچھ بھی زمانہ باقی ہے گو کہ ایک لحظہ ہو، تو اس کو قرء شمار کیا جائے گا، اس لئے کہ کچھ طہر پر اگرچہ معمولی ہو قرء کا لفظ صادق آتا ہے لہذا اس کو کامل طہر کے درجہ میں رکھ دیا جائے گا۔

اس رائے کے قائلین کا استدلال، اس فرمانِ باری سے ہے: "فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ"[1] (تو ان کو ان کی عدت پر طلاق دو)، یعنی ان کی عدت کے وقت میں، لیکن حیض میں طلاق حرام ہے، لہذا اس اجازت کو زمانہ طہر کی طرف پھیر دیا جائے گا، رسول اللہ ﷺ نے اس حدیث میں عدت کی تشریح طہر سے کی ہے، چنانچہ آپ نے فرمایا: "فتلک العدة التي أمر الله أن تطلق لها النساء"[2] (یہی وہ عدت (مدت) ہے جس میں اللہ نے عورتوں کو طلاق دینے کا حکم دیا ہے)، اس سے معلوم ہوا کہ عدت طہر کے ذریعہ ہے، نیز اس لئے کہ اس فرمانِ باری "ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ" میں لفظ "ثلاثۃ" پر ہاء (تاء) آئی ہے، اور ہاء جمع مذکر میں آتی ہے، جمع مؤنث میں نہیں، ثلاثة رجال، اور ثلاث نسوة کہا جاتا ہے، حیض مؤنث ہے، طہر مذکر ہے اس سے معلوم ہوا کہ قروء سے مراد اطہار ہیں[3]۔

عدت کا منتقل ہونا:

الف- عدت کا اقراء سے مہینوں میں منتقل ہونا:

۳- جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ جس عورت کو ایک یا دو حیض آئے پھر وہ حیض آنے سے مایوس ہوجائے، اس کی عدت حیض سے مہینوں میں منتقل ہوجائے گی، لہذا وہ از سر نو مہینوں سے عدت گذارے گی، اس لئے کہ جب وہ حیض سے مایوس ہوگئی تو اس کی عدت مہینوں سے ہوگئی[4]، اس لئے کہ فرمانِ باری ہے: "وَالّٰئِي يَئِسْنَ مِنَ

(۱) حدیث: "إذا أتى قرؤک فلا تصلي" کی روایت ابوداؤد (۱۹۱/۱) نے کی ہے۔
(۲) بدائع الصنائع ۱۹۴/۳، المغنی لابن قدامہ ۴۵۵/۷، سبل السلام ۲۰۵/۳۔

(۱) سورۂ طلاق/۱۔
(۲) حدیث: "فتلک العدة التي أمر الله أن تطلق لها النساء" کی روایت بخاری (فتح الباری ۳۴۶/۹) نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے۔
(۳) الکتاب مع اللباب ۸۰/۳، القوانین الفقہیہ رص ۲۳۵، المغنی ۴۵۲/۷، مغنی المحتاج ۳۸۵/۳، الإقناع للخطیب الشربینی ۱۲۸/۲۔
(۴) بدائع الصنائع ۲۰۰/۳، حاشیة الدسوقی ۴۷۶/۲، روضة الطالبین =

الْمَحِيْضِ مِن نِّسَآئِكُمْ إِنِ ارْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلاَ ثَةُ اَشْهُرٍ"[1] (اور تمہاری مطلقہ بیویوں میں سے جو حیض آنے سے مایوس ہوچکی ہیں اگر تمہیں شبہ ہوتو ان کی عدت تین مہینے ہیں)، یہ مہینے حیض کے بدلے ہیں۔

ب-عدت کا قروء یا مہینوں سے وضع حمل میں منتقل ہونا:

۴-حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ اگر قروء یا مہینوں کے ذریعہ عدت گزارتے ہوئے یا اس کے بعد معلوم ہو کہ عورت، شوہر سے حاملہ ہے، تو یہ عدت وضع حمل کے ذریعہ ہوجائے گی، اور جو قروء یا مہینے اب تک گذر چکے ہیں، ان کا حکم ساقط ہوجائے گا، اور یہ معلوم ہوجائے گا کہ اس نے جو خون دیکھا تھا وہ حیض نہ تھا، نیز اس لئے کہ وضع حمل، ختم زوجیت کے آثار سے رحم کے بری ہونے پر دلالت کرنے میں خون سے قوی تر ہے[2]، اس لئے کہ فرمانِ باری ہے: "وَأُوْلَاتُ الْاَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَّضَعْنَ حَمْلَهُنَّ"[3] (اور حمل والیوں کی میعاد ان کے حمل کا پیدا ہوجانا ہے)۔

تفصیل اصطلاح: "عدت" (فقرہ ۳۸) میں ہے۔

ج-عدت کا مہینوں سے اَقراء میں منتقل ہونا:

۵-اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اگر صغیرہ (بچی) کچھ مہینوں کے ذریعہ عدت گذارنے کے بعد خون دیکھے تو اس کی عدت مہینوں سے اقراء میں منتقل ہوجائے گی، اس لئے کہ صغیرہ کے حق میں مہینے اقراء کا بدل ہیں اور مبدل پر قدرت ثابت ہوگئی، اور بدل کے ذریعہ مقصود کے حاصل ہونے سے قبل مبدل پر قدرت ہوجائے تو بدل کا حکم باطل ہوجاتا ہے[1]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: "عدت" (فقرہ ۳۱/۲۸)۔

= ۸/۷۷۳، المغنی ۹/۱۰۳۔

(۱) سورۂ طلاق/۴۔

(۲) بدائع الصنائع ۳/۲۰۱، الدسوقی ۲/۴۷۴، نہایۃ المحتاج ۷/۱۲۹، روضۃ الطالبین ۸/۷۷۳، مغنی المحتاج ۳/۳۸۹، المغنی ۹/۱۰۳۔

(۳) سورۂ طلاق/۴۔

---

(۱) البدائع ۳/۲۰۰، الدسوقی ۳/۴۷۳، مغنی المحتاج ۳/۳۸۶، روضۃ الطالبین ۸/۳۷۲، المغنی ۹/۱۰۲، ۱۰۳۔

قرآن

تعریف:

۱-قرآن لغت میں دراصل "قرأ" کا مصدر ہے جس کا معنی جمع کرنا ہے، کہا جاتا ہے: "قرأ قرآنا" فرمانِ باری ہے: "إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْءَانَهُ، فَإِذَا قَرَأْنٰهُ فَاتَّبِعْ قُرْءَانَهُ" [۱]، (ہمارے ذمہ ہے اس کا جمع کر دینا اور اس کا پڑھوانا تو جب ہم اسے پڑھنے لگیں تو آپ اس کے تابع ہو جایا کیجئے)، ابن عباسؓ نے فرمایا: یعنی جب ہم اس کو آپ کے سینہ میں جمع کر دیں، اور ثابت کر دیں تو اس پر عمل کریں، خاص طور پر محمد ﷺ پر نازل شدہ کتاب اللہ کو قرآن کہا جاتا ہے، لہذا یہ اس کے لئے علم کی طرح ہو گیا ہے [۲]۔

اصطلاح میں بزدوی نے کہا: وہ کتاب جو رسول اللہ ﷺ پر نازل کی گئی، مصاحف میں لکھی گئی، نبی ﷺ سے نقل متواتر کے ساتھ، بلاکسی شبہ کے منقول ہوئی، اور وہ لفظ و معنی دونوں کا نام ہے، عام علماء کا یہی قول ہے [۳]۔

قرآن کا اطلاق اصولیین کے نزدیک پورے مجموعہ پر اور اس کے ہر جزو پر بھی ہوتا ہے، کیونکہ وہ اس حیثیت سے بحث کرتے ہیں کہ وہ حکم کی دلیل ہے اور یہ آیت آیت کر کے نہ کہ مجموعی قرآن سے [۴]۔

(۱) سورۂ قیامہ ر ۱۷، ۱۸۔
(۲) القاموس المحیط، المفردات فی غریب القران۔
(۳) اصول البزدوی مع کشف الاسرار ۱ ر ۲۶، ۲۷ شائع کردہ دار الکتاب العربی۔
(۴) التلویح علی التوضیح ۱ ر ۱۵۷۔

اللہ تعالیٰ نے قرآن کے پچپن نام رکھا ہے مثلاً: کتاب، مبین، قرآن، کریم، کلام، نور، ہدی، رحمت، فرقان، شفاء، موعظت، ذکر، مبارک، علی، حکمت وغیرہ...... [۱]۔

متعلقہ الفاظ:

مصحف:

۲-مصحف (میم پر ضمہ، کسرہ اور فتح کے ساتھ) [۲] جس میں لکھے ہوئے صحیفے جمع کر دیئے گئے ہوں، اس کی جمع "مصاحف" آتی ہے [۳]، سیوطی نے نقل کیا ہے کہ حضرت ابوبکرؓ نے سب سے پہلے کتاب اللہ کو جمع کیا، اور اس کا نام مصحف رکھا [۴]۔

اور تعلق یہ ہے کہ مصحف وہ چیز ہے جس میں قرآن جمع کیا گیا ہے۔

قرآن کا حجت ہونا:

۳-قرآن اصول شرع میں سب سے پہلی اصل ہے، اور یہ ہر لحاظ سے حجت ہے، اس لئے کہ دوسرے اصول کا حجت ہونا اسی پر موقوف ہے، اس لئے کہ ان کا ثبوت قرآن سے ہے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ اللہ تعالیٰ کی طرف سے خبر دیتے ہیں، اور فرمانِ رسول، کتاب اللہ کی وجہ سے ہی حجت بنا ہے، فرمانِ باری ہے: "وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُوْلُ فَخُذُوهُ" [۵]، (رسول جو کچھ دے دیا کریں وہ لے لیا کرو)، اسی طرح اجماع وقیاس کی بات ہے [۶]۔

(۱) الإتقان فی علوم القرآن ۱ ر ۱۵۹، ۱۶۱۔
(۲) تحریر الفاظ التنبیہ للنووی ر ص ۴۳ شائع کردہ دار القلم، القاموس المحیط۔
(۳) المفردات للراغب الاصفہانی۔
(۴) الإتقان فی علوم القرآن ۱ ر ۱۶۴ طبع دار ابن کثیر، البرہان فی علوم القرآن ۱ ر ۲۷۳، ۲۷۶۔
(۵) سورۂ حشر ر ۷۔
(۶) شرح المنار وحواشیہ من علم الأصول ر ص ۲۵ طبع دار سعادت۔

قرآن کے حجت ہونے کے دلائل اور احکام پر دلالت کے باب میں اسلوب قرآن کی تفصیل کے لئے دیکھئے: "اصولی ضمیمہ"۔

خصوصیات قرآن:

الف-مصاحف میں لکھا ہونا:

۴-قرآن وہ ہے جو ہمارے پاس مصحف کے دونوں کناروں کے درمیان تواتر کے ساتھ نقل ہوکر آیا، مصاحف کی قید اس لئے لگائی گئی کہ صحابہ نے اس کو نقل کرنے اور غیر قرآن سے اس کو پاک رکھنے میں مبالغہ سے کام لیا تھا، حتیٰ کہ تعاشیر (دس دس آیتوں پر نشان لگانا) اور نقطہ لگانا بھی ان کو ناپسند تھا، تاکہ قرآن کے اندر کوئی دوسری چیز نہ آجائے، اس سے معلوم ہوا کہ مصحف میں جو کچھ لکھا ہوا ہے اس کا قرآن ہونا متفق علیہ ہے اور جو اس سے خارج ہے وہ قرآن نہیں ہے، کیونکہ حفظِ قرآن کے تمام تقاضوں کے مہیا ہونے کے باوجود عرفاً و عادتاً یہ محال ہے کہ قرآن کے کچھ حصہ کو چھوڑ دیا گیا ہو، اور نقل نہ کیا گیا ہو یا اس میں غیر قرآن کو شامل کر دیا گیا ہو[1]۔

ب-تواتر:

۵-بلا اختلاف جو بھی قرآن ہوگا وہ اپنی اصل اور اپنے اجزاء کے لحاظ سے لازمی طور پر متواتر ہوگا، رہی اس کی جگہ، وضع اور ترتیب تو محققین علماء اہل سنت کے نزدیک اس کا بھی یہی حکم ہے یعنی اس کا متواتر ہونا واجب ہے[2]۔

چنانچہ "مسلم الثبوت" اور اس کی شرح "فواتح الرحموت" میں ہے، جو خبر واحد کے ساتھ منقول ہے وہ یقیناً قرآن نہیں ہے، اس

(۱) روضۃ الناظر لابن قدامہ المقدسی رص ۳۴ طبع دار الکتب العلمیہ، المستصفی ۱/۱۰۱۔

(۲) البرہان فی علوم القرآن ۲/۱۲۵۔

مسئلہ میں اہل مذاہب میں سے کسی کا اختلاف نہیں ملتا، اس کی دلیل یہ پیش کی گئی ہے کہ یہ ایسی چیز ہے جس کے نقل کے تمام تقاضے موجود ہیں، کیونکہ اس میں چیلنج کیا گیا ہے، نیز اس لئے کہ لفظ ومعنی دونوں کے اعتبار سے وہ احکام کی اصل ہے، حتیٰ کہ اس کے الفاظ کے ساتھ بھی بہت سے احکام وابستہ ہیں، نیز اس لئے کہ اس کو ہر دور میں برکت کے طور پر پڑھا اور لکھا جاتا ہے، اسی وجہ سے قطعی تواتر کے ساتھ اس کے حفظ کے بارے میں صحابہ کی کوشش کا علم ہوا، اور جس چیز کے نقل کرنے کے تمام تقاضے مہیا ہوں وہ عادتاً تواتر کے ساتھ نقل کی جاتی ہے، لہٰذا اس کا وجود ہر ایک کے نزدیک عادتاً تواتر کو مستلزم ہے، اور جب لازم یعنی تواتر نہیں ہو تو ملزوم بھی قطعی طور پر غیر موجود ہوگا، اور جو خبر واحد کے ساتھ منقول ہو وہ متواتر نہیں لہٰذا قرآن بھی نہیں ہوگا۔

نیز اس کے بارے میں منقول ہے کہ ہر سورہ کی آیت کی ترتیب اللہ کے حکم اور رسول ﷺ کے حکم سے توقیفی ہے، اسی پر اجماع منعقد ہے، نیز منقول ہے، رہ گیا سورتوں کی ترتیب کا معاملہ تو محققین کے نزدیک یہ رسول ﷺ کے حکم سے ہے، بعض حضرات نے کہا کہ یہ صحابہ کے اجتہاد سے ہے... حق پہلا قول ہے[1]۔

تفصیل اصطلاح: "مصحف" میں ہے۔

ج-اعجاز:

۶-قرآن کی ایک خصوصیت یہ ہے کہ وہ اللہ کا ایک اعجازی کلام ہے، جس کے اعجاز کا چیلنج کیا گیا ہے، اعجاز سے مراد اس کا بلاغت میں اس حد تک بلند ہونا ہے جو انسانی طاقت سے باہر ہے[2]، زرکشی نے کہا:

(۱) فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت مع المستصفی ۲/۹۔

(۲) ارشاد الفحول رص ۳۰، التلویح علی التوضیح ۱/۱۵۷۔

عقلاء کے یہاں کوئی اختلاف نہیں کہ کتاب اللہ معجز ہے، اس لئے کہ عرب والے اس کا مقابلہ کرنے سے عاجز ہے[۱]، فرمان باری ہے: ”وَإِنْ كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ، وَادْعُوا شُهَدَاءَكُم مِّن دُونِ اللَّهِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ. فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا وَلَن تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ“[۲]، (اور اگر تم اس کتاب ہی کے بارے میں شک میں ہو جو ہم نے اپنے بندہ پر اتاری ہے تو کوئی ایک سورت اس جیسی تم بھی بتلاؤ اور اپنے حمایتیوں کو بھی اللہ کے مقابلہ میں بلالو اگر تم سچے ہو اور اگر تم (یہ) نہ کر سو اور ہرگز نہ کر سکو گے تو پھر اس آگ سے ڈرو جس کا ایندھن آدمی اور پتھر ہیں (اور) وہ کافروں کے لئے تیار ہوئی ہے)۔

قاضی ابو بکر نے کہا: ہمارے عام اصحاب کی رائے اور یہی ابوالحسن اشعری کا قول ان کی کتابوں میں ہے کہ قرآن کا کم از کم جو حصہ معجز ہے وہ سورہ ہے، خواہ چھوٹی ہو یا بڑی، یا جو ایک سورہ کے بقدر ہو، موصوف نے کہا: اگر آیت ایک سورہ کے حروف کے بقدر ہو، گو کہ سورۂ کوثر کی طرح ہو، تو یہ معجز ہے[۳]۔

اس کی تفصیل ”اصولی ضمیمہ“ میں ہے۔

د-عرب کی زبان میں ہونا:

۷- اللہ تعالیٰ نے قرآن کو عربی زبان میں نازل فرمایا[۴]، فرمان باری ہے: ”وَمَا أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ“[۵] (اور ہم نے ہر رسول کو اس کی قوم کی طرف بھیجا اسی کی زبان میں)۔

زرکشی نے کہا: بلا اختلاف قرآن میں غیر عربی انداز پر مرکب کلام کوئی نہیں ہے، اور قرآن میں ایسی شخصیات کے نام ہیں جن کی زبان عربی نہ تھی، جیسے اسرائیل، جبرائیل، نوح اور لوط البتہ اس میں اختلاف ہے کیا قرآن میں، اعلام مفردہ کے علاوہ غیر عربی کلام کے الفاظ ہیں؟

قاضی کی رائے ہے کہ اس میں ایسا کوئی لفظ نہیں، ابوعبیدہ سے بھی یہی منقول ہے[۱]۔

اس فریق کا استدلال اس فرمان باری سے ہے: ”وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا أَعْجَمِيًّا لَّقَالُوا لَوْلَا فُصِّلَتْ آيَاتُهُ ءَأَعْجَمِيٌّ وَعَرَبِيٌّ“[۲] (اور اگر ہم اسے قرآن عجمی بناتے تو یہ لوگ کہتے کہ اس کی آیتیں کیوں نہیں صاف صاف بیان کی گئیں یہ کیا کہ عجمی (کتاب) اور عربی (رسول))، اور اگر اس میں عجمی زبان ہوتی تو قرآن خالص عربی نہ ہوتا، اس مفہوم کی اور بھی بہت سی آیات ہیں، نیز اس لئے کہ اللہ نے ان کو چیلنج کیا تھا کہ اس جیسی ایک سورت پیش کریں، اور اللہ تعالیٰ ان عربوں کو کسی ایسی بات کا چیلنج نہ کرے گا جو ان کی زبان میں نہیں، نہ اس کو وہ بخوبی انجام دے سکتے ہوں[۳]۔

امام شافعی نے فرمایا: قرآن بتاتا ہے کہ کتاب اللہ میں کوئی چیز عربی زبان کے علاوہ نہیں ہے[۴]۔

ایک جماعت کی رائے ہے کہ اس میں غیر عربی زبان ہے، ان کا استدلال یہ ہے کہ لفظ ”مشکاۃ“ ہندی اور لفظ ”استبرق“ فارسی ہے[۵]۔

---

(۱) البحر المحیط ۱/ ۴۴۶۔
(۲) سورۂ بقرہ/ ۲۳، ۲۴۔
(۳) البرہان فی علوم القرآن ۲/ ۱۰۸۔
(۴) البحر المحیط ۱/ ۴۴۴۔
(۵) سورۂ ابراہیم/ ۴۔

(۱) البحر المحیط ۱/ ۴۴۹۔
(۲) سورۂ فصلت/ ۴۴۔
(۳) روضۃ الناظر ص ۳۵۔
(۴) الرسالہ ص ۴۲ طبع الحلبی۔
(۵) المستصفی ۱/ ۱۰۵، نیز دیکھئے: ارشاد الفحول ص ۳۲۔

اس رائے کے حامیوں نے کہا: قرآن میں ایک دو کلمات عجمی ہونے سے قرآن عربی ہونے سے نہیں نکلتا، اور نہ اس پر اس لفظ کا اطلاق ممنوع ہوتا ہے، اس میں عربوں کے لئے کوئی حجت نہیں ہوگی، فارسی شعر کو فارسی ہی کہا جاتا ہے اگر چہ اس میں ایک دو کلمات عربی کے ہوں[1]۔

ابن قدامہ نے کہا: ان دونوں اقوال میں تطبیق اس طرح ممکن ہے کہ ان کلمات کی اصل غیر عربی ہو، پھر عربوں نے اس کو عربی میں لے کر استعمال کیا تو یہ اس کو عربی بنانے اور استعمال کے سبب عربی زبان کا ہو گیا اگر چہ اس کی اصل عجمی ہے[2]۔

تفصیل ''اصولی ضمیمہ'' میں ہے۔

ھ-خدائی حفاظت کے سبب اس کا محفوظ ہونا:

۸- اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب کریم کی حفاظت کی ذمہ داری لی ہے، فرمان باری ہے: ''اِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُوْنَ''[3] ((اس) نصیحت نامہ کو ہم نے ہی نازل کیا ہے اور ہم ہی اس کے محافظ ہیں)، قرطبی نے کہا: ذکر سے مراد قرآن اور حفظ سے مراد، کمی بیشی ہونے سے اس کی حفاظت کرنا ہے، قتادہ اور ثابت بنانی نے کہا: اللہ نے اس کو محفوظ کر دیا، شیاطین اس میں کوئی غلط بات بڑھا نہیں سکتے، اور کوئی حق بات اس میں سے کم نہیں کر سکتے، اس طرح اللہ تعالیٰ نے اس کی حفاظت کی ذمہ داری لی ہے، اور وہ ہمیشہ محفوظ رہا ہے، دوسری کتابوں کے بارے میں فرمایا: ''إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَاةَ فِيهَا هُدًى وَّنُوْرٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّوْنَ الَّذِيْنَ أَسْلَمُوْا لِلَّذِيْنَ هَادُوْا وَالرَّبَّانِيُّوْنَ وَالأَحْبَارُ بِمَا اسْتُحْفِظُوْا مِنْ

(۱) روضۃ الناظر ص ۳۵، نیز دیکھئے: المستصفی ۱/ ۱۰۶۔
(۲) روضۃ الناظر ۱/ ۳۵۔
(۳) سورۂ حجر/ ۹۔

كِتَابِ اللّٰهِ وَكَانُوْا عَلَيْهِ شُهَدَاءَ''[1] (بیشک ہم ہی نے تورات نازل کی ہے جس میں ہدایت اور روشنی ہے اسی کے مطابق وہ نبی جو اللہ کے مطیع تھے یہودی لوگوں کا فیصلہ کرتے تھے اور (اسی طرح) ان کے مشائخ و علماء (بھی) اس لئے کہ انہیں کتاب اللہ کی نگہداشت کا حکم دیا گیا تھا اور وہ اس کے گواہ تھے)، اللہ تعالیٰ نے ان کی حفاظت کی ذمہ داری، ان کو سونپ دی، تو انہوں نے اس میں تغیر و تبدیلی کر دی[2]۔

و-قرآن کا نسخ:

۹- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ قرآن کے ذریعہ قرآن کا نسخ کرنا جائز ہے، البتہ حدیث کے ذریعہ قرآن کے نسخ کے بارے میں چند مختلف اقوال ہیں، اسی طرح نسخ کی شرائط اور اس کے احوال کے بارے میں اختلاف ہے۔

تفصیل ''اصولی ضمیمہ'' میں ہے۔

ز-جمع قرآن:

۱۰- قرآن کو دو بار جمع کیا گیا، ایک بار حضرت ابوبکر صدیقؓ کے زمانہ میں دوسری بار حضرت عثمانؓ کے دور میں۔

تفصیل اصطلاح: ''مصحف'' میں ہے۔

ح-قرآن کا تھوڑا تھوڑا نازل ہونا:

۱۱- قرآن کریم رسول ﷺ پر مختلف وجوہات کی بناء پر تھوڑا تھوڑا کر کے نازل ہوا ہے۔

تفصیل اصطلاح: ''مصحف'' میں ہے۔

(۱) سورۂ مائدہ/ ۴۴۔
(۲) القرطبی ۱۰/ ۵۔

ط- مصحف کا رسم الخط:

۱۲- حضرت عثمانؓ کے دور میں قرآن کریم ایک معین شکل میں اور صحابہ کی ایک جماعت کے ہاتھوں سے لکھا گیا، اور ان کے لکھے ہوئے نسخوں کو اسلام کے مرکزی شہروں کو بھیج دیا گیا، اور اس طریقہ کو رسم عثمانی کہا گیا، قرآن کریم کی کتابت میں اس طریقہ کا التزام کرنا واجب ہے یا اس سے خروج کرنا جائز ہے اس کے بارے میں فقہاء کے مابین اختلاف ہے۔

تفصیل اصطلاح: ''مصحف'' میں ہے۔

قرآن سے متعلق فقہی احکام:

اول: نماز میں قراءت قرآن:

۱۳- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ نماز میں قراءت قرآن رکن ہے، اور اس فریضہ کی ادائیگی کے لئے سورہ فاتحہ کی تعیین اور غیر عربی میں قرأت سے نماز کی صحت کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے [۱]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: ''صلاۃ'' (فقرہ ۱۹) اور ''قراءت''۔

دوم: نماز سے باہر قراءت قرآن:

۱۴- نماز سے باہر کثرت سے تلاوت کرنا مستحب ہے، اس لئے کہ فرمان باری ہے: "اِنَّ الَّذِیْنَ یَتْلُوْنَ كِتَابَ اللّٰهِ وَأَقَامُوا الصَّلٰوۃَ وَأَنفَقُوا مِمَّا رَزَقْنٰهُمْ سِرًّا وَعَلَانِیَةً یَرْجُونَ تِجَارَةً لَّن تَبُورَ" [۲] (بیشک جو لوگ کتاب اللہ کی تلاوت کرتے رہتے ہیں اور نماز کی پابندی رکھتے ہیں اور جو کچھ ہم نے دیا ہے اس میں سے پوشیدہ وعلانیہ خرچ کرتے رہتے ہیں وہ ایسی تجارت کی آس لگائے ہوئے ہیں جو کبھی ماند نہ پڑے گی)، نیز نبی کریم ﷺ کا ارشاد گرامی ہے کہ: "من قرأ حرفا من كتاب الله فله به حسنة، والحسنة بعشر أمثالها، لا أقول "الٓم" حرف، ولكن ألف حرف، ولام حرف، وميم حرف" [۱] (جو شخص کتاب اللہ کا ایک حرف پڑھے گا اس کو ایک حرف پڑھنے کے سبب ایک نیکی ملے گی اور نیکی ہمیشہ دس گناہ ہوتی ہے، میں یہ نہیں کہتا کہ (الم) ایک حرف ہے، بلکہ الف ایک حرف، لام ایک حرف اور میم ایک حرف ہے)، حضرت عائشہؓ نے کہا کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "الماهر بالقرآن مع السفرة الكرام البررة، والذي يقرأ القرآن ويتتعتع فيه وهو عليه شاق، له أجران" [۲] (قرآن کا مشاق ان بزرگ فرشتوں کے ساتھ ہے، جو لوح محفوظ کے پاس لکھتے رہتے ہیں، اور جو قرآن پڑھتے ہوئے اٹکتا ہے اور اس کو مشقت ہوتی ہے، اس کو دوگنا ثواب ہے)، نیز آپ ﷺ نے فرمایا: "اقرأوا القرآن فإنه يأتي يوم القيمة شفيعاً لأصحابه" [۳] (قرآن پڑھو، اس لئے کہ وہ قیامت کے دن اپنے پڑھنے والوں کا سفارشی ہو کر آئے گا)۔

تلاوت قرآن کے آداب:

۱۵- یہ بات قاری قرآن کے لئے ذہن نشیں رہنی چاہئے کہ وہ اللہ

---

(۱) ابن عابدین ۱/ ۳۰۰، الاختیار لتعلیل المختار ۱/ ۵۶، شائع کردہ دار المعرفہ، القوانین الفقہیہ رص ۶۳ دار الکتاب العربی، مغنی المحتاج ۱/ ۱۵۶، مطالب أولی النہی ۱/ ۴۹۴۔

(۲) سورۂ فاطر ر ۲۹۔

(۱) حدیث: "من قرأ حرفاً من كتاب الله......" کی روایت ترمذی (۵/ ۱۷۵) نے حضرت ابن مسعودؓ سے کی ہے، ترمذی نے کہا: حدیث حسن صحیح ہے۔

(۲) حدیث عائشہؓ: "الماهر بالقرآن مع السفرة......" کی روایت مسلم (۱/ ۵۵۵) نے کی ہے، ......۔

(۳) حدیث: "اقرأوا القرآن......" کی روایت مسلم (۱/ ۵۵۳) نے حضرت ابوامامہؓ سے کی ہے، تفسیر قرطبی ۱/ ۷، احیاء علوم الدین ۱/ ۲۷۹۔

تعالیٰ سے سرگوشی کر رہا ہے، اور اس حال میں تلاوت کرے کہ وہ اللہ کو دیکھ رہا ہے، اور اگر یہ تصور نہ ہو سکے کہ وہ اللہ کو دیکھ رہا ہے تو اللہ تعالیٰ اس کو دیکھ رہا ہے [۱]، قراءت کرنے کا ارادہ ہو تو اپنے منہ کو مسواک وغیرہ سے صاف کر لینا چاہئے [۲]۔

قرآن باوضو پڑھنا مستحب ہے اور اگر حدث اصغر کے ساتھ (یعنی بے وضو) قرآن کو ہاتھ لگائے بغیر پڑھے تو باجماعِ مسلمین جائز ہے [۳]۔

جنبی کے لئے قرآن پڑھنا عام علماء حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک حرام ہے [۴]۔

ابن عباس نے کہا: جنبی اپنا وظیفۂ قرآن پڑھ سکتا ہے، سعید بن مسیّب نے کہا: قرآن پڑھے گا [۵]۔

حیض ونفاس والی عورت کے لئے فی الجملہ جمہور فقہاء کے نزدیک قرآن پڑھنا حرام ہے [۶]۔

مالکیہ کے نزدیک حیض والی عورت کے لئے قرآن پڑھنا جائز ہے اگر چہ حیض سے قبل اس کو جنابت لاحق تھی، الا یہ کہ اس کا خون آنا حقیقتاً یا حکماً (جیسے مستحاضہ) بند ہو گیا ہو، تو وہ قرآن نہ پڑھے اگر وہ جنابت سے تھی [۷]۔

دیکھئے: ''حیض'' (فقرہ ۳۹)۔

(۱) التبیان فی آداب حملۃ القرآن رص ۹۵، شائع کردہ دار الدعوۃ۔

(۲) التبیان رص ۹۵، الإتقان فی علوم القرآن ۱ر ۳۲۹ طبع دار ابن کثیر۔

(۳) التبیان رص ۹۷، الآداب الشرعیہ لابن مفلح ۲ر ۳۲۵، الإتقان ۱ر ۳۲۸، المجموع ۲ر ۶۹ شائع کردہ المکتبۃ السّلفیہ۔

(۴) الاختیار لتعلیل المختار ۱ر ۱۳، القوانین الفقہیہ رص ۳۶ طبع دار الکتاب العربی، المجموع ۲ر ۱۶۲، المغنی ۱ر ۱۴۳، ۱۴۴۔

(۵) المغنی ۱ر ۱۴۴، الموسوعۃ الفقہیہ ۱۶ر ۵۳، ۵۴۔

(۶) الاختیار ۱ر ۱۳، المجموع ۲ر ۱۶۲، المغنی ۱ر ۱۴۳، القوانین الفقہیہ رص ۴۴۔

(۷) الزرقانی ۱ر ۱۳۸۔

صاف ستھری بہتر جگہ قرآن کی تلاوت کرنا مستحب ہے اسی وجہ سے علماء کی ایک جماعت کے نزدیک مسجد میں قرآن پڑھنا مستحب ہے، اس لئے کہ وہاں نظافت کے ساتھ جگہ بھی مقدس ہے، نیز ایک دوسری فضیلت اعتکاف کی حاصل ہو جائے گی [۱]۔

جن مقامات پر قرآن پڑھنا مکروہ ہے ان کی تفصیل کے لئے دیکھئے اصطلاح: ''قراءت''۔

نماز سے باہر قرآن پڑھنے والے کے لئے مستحب ہے کہ قبلہ رو ہو، خشوع وخضوع اور سکون و وقار کے ساتھ سر جھکائے ہوئے بیٹھے، حسن ادب وخضوع کے ساتھ اکیلے اس طرح بیٹھے جیسے اپنے استاذ کے سامنے بیٹھا ہے، یہی کامل ترین طریقہ ہے، اور اگر کھڑے ہو کر یا لیٹ کر یا اپنے بستر پر یا کسی اور حالت میں قرآن پڑھے تو جائز ہے اور اس کو اجر ملے گا لیکن پہلی حالت سے کم [۲]۔

اور جن حالات میں تلاوت قرآن جائز یا مکروہ ہے، ان کی تفصیل کے لئے دیکھئے اصطلاح: ''قراءۃ''۔

جب تلاوت قرآن کے شروع کرنے کا ارادہ ہو تو استعاذہ کے لئے پڑھے: ''أَعُوذُ بِاللّٰهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ''، یہ جمہور علماء کا قول ہے۔ بعض سلف نے کہا: قراءت کے بعد تعوذ پڑھے [۳]۔

زرکشی نے کہا: تلاوت شروع کرنے سے قبل تعوذ پڑھنا مستحب ہے، اور اگر تلاوت بند کرنے کے طور پر روک دے، پھر دوبارہ پڑھنے کا ارادہ ہو تو نئے سرے سے تعوذ پڑھے، اور اگر کسی عذر سے تلاوت روکے اور دوبارہ پڑھنے کا عزم ہو تو پہلا تعوذ کافی ہے، بشرطیکہ فصل لمبا نہ ہو [۴]۔

(۱) التبیان رص ۱۰۰، الإتقان ۱ر ۳۲۹۔

(۲) التبیان رص ۱۰۲-۱۰۴، الإتقان ۱ر ۳۲۹ طبع دار ابن کثیر، الآداب الشرعیہ ۲ر ۳۲۵۔

(۳) التبیان رص ۱۰۵، الإتقان ۱ر ۳۲۹۔

(۴) البرہان فی علوم القرآن ۱ر ۴۶۰۔

تلاوت میں استعاذہ کب کیا جائے گا اس کی تفصیل کے لئے دیکھئے اصطلاح: ''استعاذہ'' (فقرہ ۷)، ''تلاوت'' (فقرہ ٦)۔

سورۂ براءت کے علاوہ ہر سورہ کے شروع میں ''بسم اللہ الرحمٰن الرحیم'' پڑھنے کی پابندی کرنی چاہئے [۱]، دیکھئے اصطلاح: ''تلاوت'' (فقرہ ۷)۔

بسم اللہ سورہ فاتحہ کی ایک آیت ہے یا ہر سورہ کی ایک آیت ہے، اس کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے اس کی تفصیل کے لئے دیکھئے اصطلاح: ''بسملہ'' (فقرہ ۲)۔

جب تلاوت شروع کرے تو پڑھتے ہوئے خشوع وخضوع کی حالت ہونی چاہئے کہ یہی مقصود ومطلوب ہے، اس سے شرح صدر ہوتا ہے، دلوں کو روشنی ملتی ہے [۲]، (دیکھئے اصطلاح: ''تلاوت'' (فقرہ/ ۱۰)۔

تلاوت قرآن کے وقت رونا مستحب ہے، اور اگر رلائی نہ آئے تو رونے کی صورت بنانا اور حزن وخشوع کا اظہار کرنا چاہئے، فرمان باری ہے: ''وَيَخِرُّونَ لِلأَذْقَانِ يَبْكُونَ'' [۳] (اور ٹھوریوں کے بل گرتے ہیں روتے ہوئے)، حضرت ابن مسعودؓ نے قرآن کریم، رسول اللہ ﷺ کو پڑھ کر سنایا، ان کی حدیث میں ہے: **''فإذا عيناه تذرفان''** [۴] (کیا دیکھتا ہوں کہ آپ کی آنکھوں سے آنسو جاری تھے)، رلائی لانے کا طریقہ یہ ہے کہ دل کو غم گین کرے، قرآن میں جس دھمکی، سخت وعید اور عہد و پیمان کا تذکرہ ہے اس پر غور کرے پھر یہ سوچے کہ اس سے کتنی کوتاہی ہوئی، پھر بھی اگر رلائی نہ آئے، غم پیدا نہ ہو، جیسا کہ خواص کو آجاتا ہے، تو اس کے نہ ہونے پر روئے اس لئے کہ یہ ایک بہت بڑی مصیبت ہے [۱]۔

ترتیل کے ساتھ قرآن کی تلاوت مسنون ہے [۲]، فرمان باری ہے: ''وَرَتِّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلاً'' [۳] (اور قرآن خوب صاف صاف پڑھئے)۔

دیکھئے اصطلاح: ''تلاوت'' (فقرہ ۹)۔

ایک قابل اہتمام اور ضروری امر یہ ہے کہ قرآن کا احترام کیا جائے، یہ ایسی چیز ہے جس میں بعض غفلت پسند پڑھنے والے اجتماعی طور پر تساہل سے کام لیتے ہیں، مثلاً تلاوت کے دوران ہنسی، شور و شغب اور گفتگو کرنے سے بچنا، ہاں اگر کسی مجبوری میں بات کرنی ہو تو مضایقہ نہیں، نیز ہاتھ وغیرہ سے تلاوت کے دوران کھیلنا، کیونکہ وہ اللہ تعالیٰ سے سرگوشی کر رہا ہے، اس کے سامنے کھلواڑ نہیں کرنا چاہئے۔ نیز لہو ولعب اور ذہنی انتشار پیدا کرنے والی چیز دیکھنا [۴]۔

قرآن سننے کے آداب:

۱۶ - قرآن کو غور سے سننا اور اس کے معانی کو سمجھنا ان آداب میں سے ہے جن کی ترغیب دی گئی ہے، تلاوت قرآن کے وقت بات چیت کرنا مکروہ ہے [۵]۔

شیخ ابو محمد بن عبد السلام نے کہا: قرآن سننا چھوڑ کر کسی ایسی بات میں لگنا، جو قرآن سننے سے افضل نہ ہو، شریعت کی بے ادبی ہے، اس

---

(۱) البرہان فی علوم القرآن ۱/ ۴٦۰، الإتقان ۱/ ۳۳۱، التبیان رص ۱۰٦۔
(۲) التبیان رص ۱۰۷۔
(۳) سورۂ اسراء/ ۱۰۹۔
(۴) الإتقان ۱/ ۳۳۵، التبیان رص ۱۱۲۔
حدیث: ''فإذا عيناه تذرفان'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۹/ ۹۴) اور مسلم (۱/ ۵۵۱) نے کی ہے، الفاظ بخاری کے ہیں۔

(۱) التبیان رص ۱۱۴، احیاء علوم الدین ۱/ ۲۸۴ طبع الحلبی، الإتقان ۱/ ۳۳۵۔
(۲) الإتقان ۱/ ۳۳۱، التبیان رص ۱۱۴۔
(۳) سورۂ مزمل/ ۴۔
(۴) التبیان رص ۱۲۰۔
(۵) الإتقان ۱/ ۳۴۳، البرہان فی علوم القرآن ۱/ ۴۷۵، شرح منتہی الإرادات ۱/ ۲۴۲۔

سے معلوم ہوتا ہے کہ کسی مصلحت کی وجہ سے بات کرنے میں کوئی مضایقہ نہیں ہے[۱]۔

حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ قراءت سننا، مطلقاً واجب ہے یعنی نماز کے اندر اور باہر[۲]۔

نماز سے باہر قرآن سننے کے احکام کی تفصیل کے لئے دیکھئے: ''استماع'' (فقرہ ۳ اور اس کے بعد کے صفحات)۔

حامل قرآن کے آداب:

۱۷- حامل قرآن کے آداب خواہ پڑھانے والا ہو یا پڑھنے والا، فی الجملہ وہی ہیں جو معلم ومتعلم کے آداب ہیں، جن کی تفصیل اصطلاح: ''تعلم وتعلیم'' (فقرہ ۹، ۱۰) میں آچکی ہے۔

اس کے آداب میں سے یہ بھی ہے کہ وہ مکمل حالت اور اعلیٰ اخلاق والا ہو، اور قرآن کی تعظیم میں قرآن کی ممنوعہ تمام چیزوں سے خود کو بلند و دور رکھے، گھٹیا کمائی سے اپنے کو محفوظ رکھے، شریف النفس ہو، دنیادار جابروں اور جفا کاروں سے خود کو برتر و بالا رکھے، نیکوں، اہل خیر اور مسکینوں کے ساتھ تواضع سے پیش آئے، خشوع وخضوع اور سکون و وقار کا مالک ہو، حضرت عمرؓ کے بارے میں آیا ہے کہ انہوں نے فرمایا: اے قرآن پڑھنے والو! اپنے سر اٹھاؤ، تمہارے لئے راستہ کھل گیا ہے، نیکیوں میں سبقت کرو، لوگوں پر بوجھ نہ بنے رہو[۳]۔

سب سے اہم بات جس کا حامل قرآن کو حکم ہے وہ یہ ہے کہ قرآن کو ذریعہ معاش بنانے سے مکمل طور پر احتیاط کرے[۴]، چنانچہ عبدالرحمٰن بن شبلؓ کی روایت میں ہے کہ اللہ کے رسول ﷺ نے

(۱) البرہان فی علوم القرآن ۱/ ۴۵۷۔

(۲) ابن عابدین ۱/ ۳۶۶، تفسیر الجصاص ۱/ ۴۹ طبع البہیۃ المصریہ۔

(۳) التبیان فی آداب حملۃ القرآن رص ۱۷۔

(۴) التبیان رص ۳۷۔

فرمایا: ''اقرأوا القرآن ولا تغلوا فيه ولا تجفوا عنه ولا تأكلوا به''[۱] (قرآن پڑھو، اس میں غلو نہ کرو، اور اس سے بے رخی مت اختیار کرو، اس کو کھانے کا ذریعہ نہ بناؤ)۔

تعلیم قرآن پر اجرت لینے کے بارے میں علماء کا اختلاف ہے، بعض حضرات نے اس پر اجرت لینے سے منع فرمایا اور بعض نے جائز کہا ہے۔

تفصیل کے لئے دیکھئے اصطلاح: ''اجارہ'' (فقرہ ۱۰۹، ۱۱۰)۔

تلاوت قرآن کی پابندی اور اس کی کثرت کرنی چاہئے[۲]، تلاوت کی جن کو عادت ہے ان کی تعریف کرتے ہوئے اللہ تعالیٰ نے فرمایا: ''يَتْلُونَ ءَايٰتِ اللّٰهِ ءَانَآءَ الَّيْلِ''[۳] (یہ لوگ اللہ کی آیتوں کو اوقات شب میں پڑھتے ہیں)، اللہ نے اس کا نام ذکر رکھا ہے، اس سے اعراض کرنے والے، اور اس کو یاد کر کے بھول جانے والے کے لئے وعید آئی ہے[۴]، چنانچہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: ''تعاهدوا هذا القرآن فو الذي نفس محمد بيده لهو أشد تفلتاً من الإبل في عقلها''[۵] (اس قرآن کا خیال رکھو کہ اس ذات کی قسم جس کے ہاتھ میں محمد کی جان ہے! یہ اپنے بندھن سے اونٹ سے زیادہ بھاگنے والا ہے)، نیز فرمایا: ''بئسما لأحدهم يقول: نسيت آية كيت وليت، بل هو نسي، استذكروا

(۱) حدیث: ''اقرأوا القرآن ولا تغلوا فيه.....'' کو ہیثمی نے مجمع الزوائد (۴/ ۷۳) میں نقل کیا ہے، اور کہا: اس کو طبرانی نے روایت کیا ہے، اس کے رجال ثقہ ہیں۔

(۲) التبیان رص ۸۷۔

(۳) سورۂ آل عمران ر ۱۱۳۔

(۴) البرہان فی علوم القرآن ۱/ ۴۵۸۔

(۵) حدیث: ''تعاهدوا هذا القرآن.....'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۹/ ۷۹) اور مسلم (۱/ ۵۴۵) نے حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ سے کی ہے، الفاظ مسلم کے ہیں۔

القرآن فلهو أشد تفصيا من صدور الرجال من النعم بعقلها"[۱] (بہت برا ہے وہ آدمی جو یہ کہے کہ فلاں فلاں آیت بھول گیا، بلکہ یوں کہنا چاہئے کہ بھلا دیا گیا، قرآن کا خیال، اور اس کی یادداشت رکھو کہ وہ لوگوں کے سینوں سے ان چوپایوں سے زیادہ بھاگنے والا ہے، جو رسی میں باندھے گئے ہوں)۔

قرآن کے ساتھ سارے لوگوں کے آداب:

۱۸- مسلمانوں کا اجماع ہے کہ علی الاطلاق قرآن کی تعظیم کرنا، اس کو صاف ومحفوظ رکھنا ضروری ہے، اور بالاجماع، جس کے قرآن ہونے پر اتفاق ہو چکا ہے، اس میں سے کسی ایک حرف کا جو انکار کردے یا کوئی ایک حرف بڑھاوے جو کسی قراءت میں نہیں ہے، اور اس کو اس کا علم ہے تو وہ کافر ہے[۲]۔

تفسیر قرآن:

۱۹- کتاب اللہ ایک گہرا سمندر ہے اس کی فہم مشکل ہے، اس کی فہم اسی شخص کو ملتی ہے جس کو علمی تبحر حاصل ہو، در پردہ وعلانیہ طور پر اللہ کے ساتھ تقوی کا معاملہ رکھے، شبہات کے موقع پر اس کی تعظیم کرے[۳]۔ اسی وجہ سے علماء نے کہا ہے کہ علم کے بغیر قرآن کی تفسیر کرنا اور نااہل کے لئے اس کے معانی پر کچھ کہنا حرام ہے، البتہ علماء کے حق میں اس کی تفسیر کرنا جائز وبہتر ہے، اس پر اجماع ہے لہذا جس کے اندر تفسیر کی اہلیت ہو، قرآن کے معنی سمجھنے کے تمام اسباب اس کے پاس ہوں، اور اس کو غالب گمان ہو جائے کہ یہی مراد ہے تو اس کی تفسیر کرسکتا ہے، اگر وہ اجتہاد سے سمجھی جانے والی چیز ہو جیسے ظاہری، مخفی معانی واحکام، عموم وخصوص اور اعراب وغیرہ۔

اگر وہ اجتہاد کے ذریعہ معلوم ہونے والا نہ ہو جیسے وہ امور، جن کے علم کا ذریعہ نقل ہے اور لغوی الفاظ کی تفسیر تو اہل ومعتمد لوگوں کی طرف سے نقل صحیح کے بغیر اس پر کلام کرنا ناجائز ہے۔

رہا ایسا شخص جس کے اندر یہ اہلیت نہیں، کیونکہ وہ اس کے اسباب مکمل نہیں رکھتا، تو اس کے لئے تفسیر کرنا حرام ہے، البتہ وہ اہل ومعتمد علماء کی طرف سے اس کی تفسیر نقل کرسکتا ہے[۱]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: "تفسیر" (فقرہ ۹، ۱۰)۔

قرآن کا ترجمہ:

۲۰- نماز میں غیر عربی میں قرآن پڑھنے کے جواز کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، جمہور کی رائے ہے کہ غیر عربی میں پڑھنا ناجائز ہے، خواہ عربی میں پڑھ سکے یا نہ پڑھ سکے[۲]۔

امام ابوحنیفہ کی رائے ہے کہ فارسی اور دوسری زبانوں میں پڑھنا جائز ہے، خواہ عربی پڑھ سکے یا نہ پڑھ سکے، امام ابویوسف ومحمد نے کہا: اگر عربی میں پڑھ سکتا ہے تو ناجائز ہے، اس لئے کہ قرآن عربی نظم (لفظ) کا نام ہے، فرمان باری: "إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآناً عَرَبِيّاً"[۳] سے مراد: اس کے الفاظ ہیں[۴]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے اصطلاح: "ترجمہ" (فقرہ ۶)، "قراءت"۔

---

(۱) حدیث: "بئس ما لأحدهم أن يقول نسيت آية كيت......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۹/ ۷۹) اور مسلم (۱/ ۵۴۴) نے کی ہے، الفاظ مسلم کے ہیں۔
(۲) التبیان رص ۲۰۲۔
(۳) البرہان فی علوم القرآن ۲/ ۱۵۳۔

(۱) التبیان رص ۲۰۴۔
(۲) مواہب الجلیل ۱/ ۵۱۹، روضۃ الطالبین ۱/ ۲۴۴، کشاف القناع ۱/ ۳۴۰۔
(۳) سورۂ زخرف ر ۳۔
(۴) بدائع الصنائع ۱/ ۱۱۲، تبیین الحقائق ۱/ ۱۱۰۔

رہا نماز سے باہر قرآن کا ترجمہ کرنا اور عوام اور ان لوگوں کے لئے اس کا معنی بیان کرنا، جن کے اندر اس کے معنی سمجھنے کی قدرت نہیں، تو یہ باتفاق اہل اسلام جائز ہے[1]۔

یہ ترجمہ قرآن کے معنی کا نام اور اس زبان میں اس کی تفسیر ہوگی[2]۔

دیکھئے اصطلاح: "ترجمہ" (فقرہ ۳، ۵)۔

قرآن کی سورتیں:

۲۱- اس پر ائمہ کا اجماع ہے کہ قرآن کی سورتوں کی تعداد ایک سو چودہ ہے، جن کو حضرت عثمان نے جمع کیا اور مصاحف میں لکھا، اور ہر بڑے اسلامی شہر میں ایک مصحف روانہ کر دیا، اس روایت پر توجہ نہ دی جائے گی کہ حضرت ابی نے فرمایا کہ ان کی تعداد ایک سو سولہ ہے، نہ ان لوگوں کے قول پر جو کہتے ہیں کہ ان کی تعداد ایک سو تیرہ ہے، انہوں نے سورۂ انفال، سورہ براءت کو ایک شمار کیا ہے، بعض حضرات نے سورہ فیل، اور قریش کو ایک سورہ شمار کیا بعض نے معوذتین کو ایک سورت شمار کیا ہے، یہ سب شاذ، ناقابل التفات اقوال ہیں[3]۔

قرآنی سورتوں کے نزول کی ترتیب، آیات، اس کے لکھنے کی شکل، نقطوں، جزبندی، تعشیر، حروف اجزاء کلمات اور آیات کی تعداد کی تفصیل کے لئے اصطلاح: "مصحف" دیکھیں۔

ختم قرآن:

۲۲- کتنی بار قرآن ختم کیا جائے، اس کے بارے میں سلف کے مختلف معمولات ہیں[1]، کچھ حضرات شب وروز میں ایک بار، کچھ حضرات دوبار، اور بعض نے تین بار ختم کیا ہے، بعض حضرات ایک ماہ میں ختم کرتے تھے[2]۔

نووی نے کہا: مختار یہ ہے کہ یہ چیز افراد کے اعتبار سے الگ الگ ہے، خوب غور وفکر کے ذریعہ جس کے سامنے لطائف و معارف کا انکشاف ہوجائے اس کو اسی قدر پڑھنا چاہئے، جس کو وہ مکمل طور پر سمجھ سکے، اسی طرح جو اشاعتِ علم، اور دوسرے اہم دینی کاموں میں مشغول ہو یا عام مسلمانوں کے مفاد میں کام کر رہا ہو اس کو اسی قدر پڑھنا چاہئے، جس کے سبب اس کے اپنے مقررہ کام میں خلل نہ پڑے، اور اگر اس طرح کے لوگوں میں سے نہیں، تو حتی الامکان زیادہ سے زیادہ قرآن پڑھے، لیکن اکتاہٹ اور عجلت بازی کی حد تک نہ جائے[3]۔

متقدمین کی ایک جماعت نے ہر شب وروز میں ختم کو مکروہ سمجھا ہے[4]۔

ابو الولید باجی نے کہا: "**أمر النبي ﷺ عبد الله بن عمرو أن يختم في سبع أو ثلاث**"[5] (رسول اللہ ﷺ نے عبد اللہ بن عمروؓ کو حکم دیا کہ سات دن یا تین دن میں ختم کریں)، ممکن ہے کہ فی الجملہ یہی افضل ہو یا یہ حضرت ابن عمرو کے حق میں

---

(۱) الموافقات ۲/ ۶۸۔
(۲) کشاف القناع ۱/ ۳۴۰، ۳۴۱۔
(۳) بصائر ذوی التمییز فی لطائف الکتاب العزیز لمجد الدین فیروز آبادی ۱/ ۹۷ طبع المکتبۃ العلمیہ۔

---

(۱) التبیان ر ۷۸۔
(۲) احیاء علوم الدین ۱/ ۲۸۲۔
(۳) التبیان ر ص ۸۱، ۸۲۔
(۴) التبیان ر ص ۸۲۔
(۵) حدیث: "أمر النبي ﷺ عبد الله بن عمرو أن يختم في سبع أو ثلاث" دو حدیثوں کے ضمن میں وارد ہے، اول: وہ جس میں سات کا ذکر ہے، جس کی روایت بخاری (فتح الباری ۹/ ۹۴) نے کی ہے، دوسری وہ جس میں تین کا ذکر ہے، اور جس کی روایت احمد (۲/ ۱۹۸) نے کی ہے۔

افضل ہو، کیونکہ یہ معلوم ہے کہ وہ ٹھہر ٹھہر کر پڑھتے تھے، اور یہ بھی معلوم ہے کہ وہ اپنے لئے مقررہ حد سے زیاد پر مسلسل قائم نہیں رہ سکتے تھے، جس کے اندر اس سے زیادہ کی طاقت ہو اس کے لئے زیادتی کرنا ممنوع نہیں، امام مالک سے دریافت کیا گیا کہ ایک شخص ہر رات قرآن ختم کرتا ہے؟ انہوں نے فرمایا بہت خوب! قرآن تو ہر بھلائی کا امام ہے[۱]۔

۲۳-ختم قرآن کے بعد دعا مسنون ہے، اس لئے کہ طبرانی وغیرہ میں عرباض بن ساریہؓ کی مرفوع روایت ہے: "من ختم القرآن فله دعوة مستجابة"[۲] (جس نے قرآن ختم کیا، اس کے لئے ایک مقبول دعا ہے)، جب قرآن ختم سے فارغ ہو، توختم کے معا بعد، دوسرا قرآن شروع کرنا مسنون ہے[۳]، اس لئے کہ حدیث میں ہے: "أحب الأعمال إلى الله الحال المرتحل، الذي يضرب من أول القرآن إلى آخره، كلما حل ارتحل"[۴] (اللہ تعالی کے یہاں سب سے زیادہ پسندیدہ عمل: اترنے والا اور کوچ کرنے والا ہے، یعنی جو قرآن ختم کرے پھر شروع کردے، ہمیشہ ایسا ہی کرے)۔

دیواروں پر قرآنی آیت نقش کرنا:

۲۴- مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ اور بعض حنفیہ کی رائے ہے کہ دیواروں پر قرآن نقش کرنا مکروہ ہے، بعض حنفیہ نے کہا: توقع ہے کہ جائز ہے[۱]۔

(۱) البرہان فی علوم القرآن ۱/۱۷۴۔
(۲) حدیث: "من ختم القرآن فله دعوة مستجابة" کی روایت طبرانی نے المعجم الکبیر (۱۸/۲۵۹) میں کی ہے، اور ہیثمی نے مجمع الزوائد (۷/۱۷۲) میں اسے نقل کرنے کے بعد کہا: اس میں عبدالحمید بن سلیمان ہے جو ضعیف ہے۔
(۳) الإتقان ۱/۳۴۶۔
(۴) حدیث: "أحب الأعمال إلى الله الحال المرتحل......" کی روایت ترمذی (۵/۱۹۸) نے حضرت ابن عباسؓ سے مرفوعاً کی ہے، اور کہا: اس کی اسناد قوی نہیں ہے۔

نشرہ:

۲۵- نشرہ کے بارے میں علماء کا اختلاف ہے، نشرہ یہ ہے کہ اللہ تعالی کا کوئی مبارک نام یا کوئی قرآنی آیت لکھ کر اس کو پانی سے دھویا جائے، اور اس کے ذریعہ مریض کا مسح کیا جائے یا اس کو پلا دیا جائے، اس کو سعید بن مسیّب نے جائز قرار دیا ہے، ان سے پوچھا گیا کہ کسی مرد کو اس کی بیوی سے بیزار کردیا گیا ہو تو اس کی اس گرہ کو کھولا اور منتشر کیا جاسکتا ہے؟ تو انہوں نے فرمایا: اس میں کوئی مضایقہ نہیں، جس میں نفع ہو، اس سے روکا نہیں جائے گا[۲]۔

جواز کی صراحت کرنے والوں میں حنابلہ اور بعض شافعیہ ہیں، جن میں بغوی کے شاگرد عماد النیہی ہیں، موصوف نے کہا جس کاغذ کے ٹکڑے پر قرآنی آیت لکھی ہوئی ہے اس کو نگلنا جائز نہیں، البتہ اس کو دھوکر، اس کا پانی پی لے تو جائز ہے، قاضی حسین اور رافعی نے قطعی طور پر کہا کہ جن کھانوں پر قرآن کی آیت لکھی ہوئی ہو ان کو کھانا جائز ہے[۳]۔

ابن عبدالبر نے کہا: نشرہ، طب کی نوعیت سے ہے، یہ فضیلت والی چیز کا دھویا ہوا پانی ہے، لہذا یہ رسول اللہ ﷺ کے وضو کی طرح ہے[۴]، اور اللہ کے رسول ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ "لا بأس

(۱) الفتاوی الہندیہ ۵/۳۲۳، الزرقانی ۱/۹۳، روضۃ الطالبین ۱/۸۰، التبیان ص ۲۱۳، کشاف القناع ۱/۱۳۷۔
(۲) تفسیر القرطبی ۱۰/۳۱۸، الآداب الشرعیہ ۳/۷۳۔
(۳) البرہان فی علوم القرآن ۱/۴۷۶، کشاف القناع ۲/۷۷، شرح منتہی الإرادات ۱/۳۲۰، مطالب اولی النہی ۱/۸۳۶۔
(۴) تفسیر القرطبی ۱۰/۳۱۹۔

بالرقی مالم یکن فیه شرک"[۱] (جھاڑ پھونک میں کوئی مضایقہ نہیں، بشرطیکہ اس میں شرک نہ ہو)، نیز فرمایا: "من استطاع منکم أن ینفع أخاہ فلیفعل"[۲] (جو اپنے بھائی کو نفع پہنچا سکے، پہنچادے)۔

حسن اور ابراہیم نخعی نے اس کو ممنوع کہا ہے[۳]۔

(۱) حدیث: "لا بأس بالرقی مالم یکن فیه شرک" کی روایت مسلم (۴؍۱۷۲۷) نے حضرت عوف بن مالک الاشجعیؓ سے کی ہے۔

(۲) حدیث: "من استطاع منکم أن ینفع أخاہ فلیفعل" کی روایت مسلم (۴؍۱۷۲۶) نے حضرت جابر بن عبد اللہؓ سے کی ہے۔

(۳) تفسیر القرطبی ۱۰؍۳۱۸۔

قراءات

تعریف:

۱- قراءات لغت میں قراءت کی جمع ہے، جس کا معنی تلاوت ہے[۱]۔

قراءات اصطلاح میں: قرآن کریم کے کلمات کی ادئیگی کے طریقہ اور اس کے اختلاف کا علم جس میں طریقۂ اداء کو اس کے ناقل سے منسوب کیا گیا ہو۔

علم قراءات کا موضوع: کتاب عزیز کے کلمات۔

اس کا فائدہ: اس کو تحریف وتبدیلی سے محفوظ رکھنے کے ساتھ ساتھ اور دوسرے بہت سے فوائد ہیں، جن پر احکام مبنی ہیں[۲]۔

متعلقہ الفاظ:

قرآن:

۲- قرآن: اللہ کے رسول محمد ﷺ پر نازل کیا گیا کلام، جو مصاحف میں لکھا ہوا ہے، اور ہمارے پاس تواتر کے ساتھ نقل ہوکر آیا ہے[۳]۔

زرکشی نے کہا: قرآن اور قراءات دو الگ الگ حقیقتیں ہیں، قرآن تو وہ وحی ہے جو محمد ﷺ پر بیان واعجاز کے لئے نازل کی گئی،

(۱) القاموس المحیط، المعجم الوسیط مادہ: "قرأ"۔

(۲) اتحاف فضلاء البشر ص ۵، ابراز المعانی من حرز الامانی ص ۱۲۔

(۳) ارشاد الفحول للشوکانی ص ۲۹۔

اورقراءات: اس وحی کے الفاظ یعنی حروف اوران کی تخفیف وتشدید وغیرہ کی کیفیات کے اختلاف کا نام ہے [۱]۔

صحیح قراءت کے ارکان:

۳- ابن جزری نے کہا: جوقراءت (کسی بھی لحاظ سے) عربیت کے موافق ہو اور کسی مصحف عثمانی کے موافق ہو (گوکہ احتمال کے درجہ میں) اوراس کی سند صحیح ہو، تو یہ صحیح قراءت ہے جس کو رد کرنا جائز نہیں، اوراس کا انکار کرنا حلال نہیں، بلکہ یہ ان سات حروف میں سے ہے جن میں قرآن نازل ہوا، لوگوں پر اس کو قبول کرنا واجب ہے، خواہ یہ ائمہ سبعہ سے منقول ہوں یا ائمہ عشرہ یا ان کے علاوہ دوسرے ائمہ مقبولین سے، اگر ان تین ارکان میں سے کسی ایک رکن میں بھی کوئی گڑبڑ ہو تو اس قراءت کو ضعیف یا شاذ یا باطل کہا جائے گا، خواہ ائمہ سبعہ سے منقول ہو یا ان سے بڑے کسی امام سے یہی سلف وخلف کے محققین ائمہ کے نزدیک صحیح ہے۔

ابوشامہ نے کہا: یہ نہیں ہونا چاہئے کہ ائمہ سبعہ میں سے کسی سے منسوب کسی قراءت سے دھوکہ کھا کر یہ کہہ دیا جائے کہ وہ صحیح قراءت ہے، اوراسی طرح نازل ہوئی ہے، الا یہ کہ وہ اس ضابطہ کے تحت آئے، اس لئے کہ ائمہ سبعہ وغیرہ میں سے ہر قاری سے منسوب قراءت کی دو قسمیں ہیں: متفق علیہ اور شاذ، لیکن چونکہ ان قراء سبعہ کی شہرت ہے، اوران کی قراءت میں متفق علیہ صحیح حصہ زیادہ ہے، اس لئے دوسرے حضرات قراء کی روایت کے مقابلہ میں ان کی روایت سے دل زیادہ مطمئن ہوتا ہے [۲]۔

(۱) الإتقان فی علوم القرآن ۱/ ۸۰، اتحاف فضلاء البشر ص ۵۔

(۲) النشر فی القراءات العشر ۱/ ۹ طبع المکتبۃ التجاریہ الکبری، الإتقان ۱/ ۷۵ طبع مصطفی الحلبی ۱۳۵۹ھ ۱۹۳۵ء، اتحاف فضلاء البشر ص ۶۔

قراءات، روایات اور طرق میں فرق:

۴- قراءت میں اختلاف یا تو امام کی طرف منسوب ہوگا یا امام سے روایت کرنے والے کی طرف یا راوی سے قراءت اخذ کرنے والے کی طرف منسوب ہوگا۔

اگر اختلاف کسی امام کی طرف منسوب ہو، اوراس پر راویوں کا اتفاق ہو تو یہ قراءت ہے، اوراگر امام سے روایت کرنے والے کی طرف منسوب ہو تو یہ روایت ہے، اور راوی سے اخذ کرنے والے کی طرف منسوب ہو اگرچہ وہ نیچے کا ہو تو یہ طریق ہے۔

یہی واجبی اختلاف ہے، اور یہی قراءات، روایات اور طرق کی اصل ہے، بایں معنی کہ قاری ان تمام کو بیان کرنے کا پابند ہے، اوراگر ان میں سے کسی میں کوئی خلل پیدا کردے تو یہ اس کی روایت میں نقص شمار کیا جائے گا۔

رہا جائز اختلاف تو ان طریقوں کا اختلاف ہے جو اختیاری اور اباحت کے طور پر ہیں، جیسے بسملہ کے طریقے اور سکون عارضی پر وقف کے طریقے کہ قاری کو اختیار ہے کہ ان میں سے کسی طریقہ پر عمل کرے، سارے طریقوں پر عمل کرنے کا پابند نہیں، لہذا اگر ان میں سے کسی ایک طریقہ پر عمل کرلے تو اس کے لئے کافی ہے، اور یہ اس کی طرف سے کوتاہی، یا اس کی روایت میں نقص شمار نہیں کیا جائے گا۔

ان اختیاری وجوہات کو قراءات یا روایات یا طرق نہیں بلکہ صرف ''وجوہات'' کہا جائے گا [۱]۔

انواعِ قراءات:

۵- امام ابومحمد مکی نے کہا: قرآن کی ساری روایات تین قسم پر ہیں: ایک قسم وہ ہے جو آج پڑھی جاتی ہے، اس میں تین باتیں ساتھ

(۱) اتحاف فضلاء البشر ۱۷-۱۸، البدور الزاہرۃ ص ۱۰۔

ساتھ ہوں گی، رسول اللہ ﷺ سے ثقہ راویوں کے واسطہ سے منقول ہو،عربی زبان،جس میں قرآن نازل ہوااس کےلحاظ سےاس کی کوئی جائز وجہ ہو،اور مصحف کے رسم الخط کے موافق ہو،جس قراءت میں یہ تین باتیں موجود ہوں اس کو پڑھا جائے گا، اور اس کی صحت وسچائی کا یقین کیا جائے گا،اس لئے کہ اس کو مصحف کے رسم الخط کے ساتھ موافقت کےلحاظ سے بطور اجماع کے لیا گیا ہے،اوراس کا منکر کافر ہوگا۔

قسم دوم: اکادکا راویوں کے ذریعہ جس کی صحیح روایت ہو، اور عربیت کےلحاظ سے اس کی کوئی صحیح وجہ ہو، اور اس کا لفظ مصحف کے لفظ کے خلاف ہو،تو اس کو قبول تو کیا جائے گا لیکن دو وجہوں سے اس کو پڑھا نہیں جائے گا:

اول: اس کو بالا جماع نہیں لیا گیا، بلکہ اخبار آحاد (اِکادکا) کے ذریعہ لیا گیا،اورخبر واحد سے،قرآن کا ثبوت نہیں ہوتا جس کی قراءت کی جائے۔

دوسری وجہ: یہ متفق علیہ قراءت کے خلاف ہے،لہذا اس کی صحت قطعی نہیں ہے،اور جس کی صحت قطعی نہ ہو اس کی قراءت جائز نہیں، اس کے منکر کو کافر نہیں کہا جائے گا،لیکن انکار کرنے والے کا کام نہایت برا ہے۔

قسم سوم: جس کو غیر ثقہ نے نقل کیا یا کسی ثقہ نے نقل کیا لیکن عربیت کےلحاظ سے اس کی کوئی وجہ نہیں،تو یہ قابل قبول نہیں،اگر چہ مصحف کے رسم الخط کے موافق ہو۔

ابن جزری اور سیوطی نے ابومحمد مکی کا کلام نقل کیا ہے [(۱)]۔

٦ – سند کےلحاظ سے قراءات کی حسب ذیل انواع ہیں:

اول: متواتر، ایسی جماعت نے نقل کیا جن کا جھوٹ بولنے پر متفق ہوجانا ممکن نہ ہو،اوران کے اوپر پھران کے اوپر کے لوگ اسی طرح،اخیر تک ہوں،اکثر قراءات اسی طرح کی ہیں۔

دوم: مشہور،جس کی سند صحیح ہو،لیکن تواتر کے درجہ کو نہ پہنچی ہو، عربیت اور رسم الخط کے موافق ہو،قراء کے یہاں اس کی شہرت ہو، اس کو غلط یا شاذ شمار نہ کرتے ہوں،اس کی قراءت کی جاتی ہو،اس کی مثال وہ قراءت ہے جس کو ائمہ سبعہ سے نقل کرنے میں طرق میں اختلاف ہے،ان سے روایت کرنے والوں میں بعض نے اس کو نقل کیا ہو اور بعض نے نہیں کیا ہو۔

سوم: آحاد،جس کی سند صحیح ہو،رسم الخط یا عربیت کے خلاف ہو، یا اس کو مذکورہ شہرت نہ ملی ہو،اس کی قراءت نہ کی جاتی ہو،حاکم نے اپنی ''مستدرک'' میں اور ''ترمذی'' نے اپنی جامع میں ایک باب قائم کیا ہے،جس میں بہت سی صحیح الاسناد قراءات کی تخریج کی ہے۔

چہارم: شاذ،جس کی سند صحیح نہ ہو۔

پنجم: موضوع جیسے خزاعی کی قراءات۔

سیوطی نے کہا: میرے سامنے ایک چھٹی قسم ہے جو حدیث کی انواع میں: ''مدرج'' کے مشابہ ہے،اور وہ تفسیر کے طور پر قراءات میں ہونے والا اضافہ ہے،جیسے سعد بن ابووقاص کی قراءت:''وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ مِنْ أُمٍّ''[(۱)]، اور ابن عباس کی قراءت:''لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَبْتَغُوا فَضْلاً مِّن رَّبِّكُمْ فِي مَوَاسِمِ الحَجِّ''[(۲)]۔

---

(۱) النشر فی القراءات العشر ۱/ ۱۴ طبع المکتبۃ التجاریۃ الکبری، الإتقان فی علوم القرآن ۱/ ۷۶ طبع مصطفیٰ الحلبی ۱۹۳۵ء۔

(۱) فرمان باری ہے:''وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ''(اور اس کے ایک بھائی یا ایک بہن ہو تو دونوں میں سے ہر ایک کے لئے چھٹا حصہ ہے)سورۂ نساء/ ۱۲۔

(۲) فرمان باری ہے: ''لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَبْتَغُوا فَضْلاً مِّن رَّبِّكُمْ''(تمہیں اس بات میں کوئی مضائقہ نہیں تم اپنے پروردگار کے ہاں سے تلاش معاش کرو)سورۂ بقرہ/ ۱۹۸،نیز دیکھئے: الإتقان فی علوم القرآن ۱/ ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۴۳ طبع دار ابن کثیر ۱۹۸۷ء۔

متواتر وشاذ قراءات:

۷-متواتر قراءات کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

حنفیہ کا صحیح مذہب، مالکیہ کا مشہور قول اور حنابلہ کی رائے ہے کہ متواتر قراءات: اسلام کے دس مشہور قراء کی قراءات ہیں۔

ابن عابدین نے کہا: قرآن جس کے ذریعہ بالاتفاق نماز جائز ہے وہ ہے جو ان اصل مصاحف میں لکھا ہوا ہے جن کو حضرت عثمانؓ نے مختلف شہروں میں بھیجا تھا اور اسی پر دسوں ائمہ کا اجماع ہے، اور یہی جملۃً وتفصیلاً متواتر ہے، لہذا سات سے اوپر دس تک شاذ نہیں، جو دس کے علاوہ ہے، وہ شاذ ہے اور یہی صحیح ہے۔

عدوی نے کہا: ابن سبکی کے نزدیک شاذ وہ ہے جو دس کے علاوہ ہو، ابن حاجب کی ''اصول'' کے لحاظ سے سات کے علاوہ شاذ ہے، اصول میں ابن سبکی کا قول ہی صحیح ہے، ابن حاجب کا قول اس کے بارے میں اختیار کیا گیا ہے۔

شافعیہ کی رائے ہے کہ متواتر قراءات صرف سات ہیں، جو ابوعمرو، نافع، ابن کثیر، ابن عامر، عاصم، حمزہ اور کسائی کی قراءات ہیں جو سات کے علاوہ ہیں شاذ ہیں۔

بعض شافعیہ کی رائے ہے کہ دس کے علاوہ شاذ ہیں، ابن سبکی وغیرہ نے اسی کو صحیح قرار دیا ہے(۱)۔

مشہورترین قراء اور ان سے روایت کرنے والے:

۸-قراءات تین قسم کی ہیں بالاتفاق متواتر قراءات، مختلف فیہ متواتر قراءات اور شاذ قراءات، بالاتفاق متواتر قراءات والے قراء سات ہیں:

۱-نافع مدنی: ابورویم نافع بن عبدالرحمٰن بن ابی نعیم لیثی اور ان سے دو راوی ہیں، قالون اور ورش۔

۲-ابن کثیر: عبداللہ بن کثیر مکی، تابعی ہیں، ان سے دو راوی ہیں، بزی اور قنبل۔

۳-ابوعمرو بصری: زبان بن علاء بن عمار مازنی بصری، ان سے دو راوی ہیں، دوری اور سوسی۔

۴-ابن عامر شامی: عبداللہ بن عامر شامی، یحصبی، تابعی، ولید بن عبدالملک کی خلافت کے زمانہ میں، دمشق کے قاضی تھے، ان کی کنیت ابوعمران تھی، ان سے دو راوی ہیں، ہشام اور ابن ذکوان۔

۵-عاصم کوفی: عاصم بن ابی نجود، ان کو ابن بہدلہ بھی کہا جاتا ہے، کنیت ابوبکر ہے، تابعی ہیں، ان سے دو راوی ہیں، شعبہ اور حفص۔

۶-حمزہ کوفی: حمزہ بن حبیب بن عمارہ زیات فرضی، تیمی، ان کی کنیت ابوعمارہ ہے ان سے دو راوی ہیں، خلف اور خلاد۔

۷-کسائی کوفی: علی بن حمزہ نحوی، ابوالحسن کنیت تھی، ان سے دو راوی ہیں، ابوالحارث اور حفص دوری ہیں۔

مختلف فیہ متواتر قراءت والے قراء تین ہیں:

۱-ابوجعفر مدنی: یزید بن قعقاع، ان سے دو راوی ہیں، ابن وردان اور ابن جماز۔

۲-یعقوب بصری: ابومحمد یعقوب بن اسحاق بن زید حضرمی، ان سے دو راوی ہیں، رویس اور روح۔

۳-خلف: ابومحمد خلف بن ہشام بن ثعلب بزاز بغدادی، ان سے دو راوی ہیں، اسحاق اور ادریس۔

قراءات شاذہ والے قراء یہ ہیں:

۱-ابن محیص: محمد بن عبدالرحمٰن مکی، ان سے دو راوی ہیں، بزی (جن کا ذکر آچکا ہے) اور ابوالحسن بن شنبوذ۔

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/۳۲۶، حاشیۃ العدوی علی الخرشی ۲/۲۵، شرح روض الطالب ۱/۶۳، مطالب اولی النہی ۱/۴۳۹، کشاف القناع ۱/۳۴۵۔

۲-یزیدی: یحیٰ بن مبارک، ان سے دوراوی ہیں، سلیمان بن حکم اوراحمد بن فرح۔

۳-حسن بصری: ابوسعید بن یسار، ان سے دو راوی ہیں، شجاع بن ابی نصر بلخی اور دوری (جو ابوعمرو بن علاء کے دوراویوں میں سے ایک ہیں)۔

۴-اعمش: سلیمان بن مہران، ان سے دو راوی ہیں، حسن بن سعید مطوعی اور ابوالفرج شنبوذی شطوی [۱]۔

نماز میں مختلف قراءات کا پڑھنا:

۹-اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ نماز میں متواتر قراءات کا پڑھنا فی الجملہ جائز ہے۔

حنفیہ کے نزدیک ابوعمرو اور حفص عن عاصم کی قراءات مختار ہے۔

حنابلہ کے یہاں نافع کی قراءت بروایت اسماعیل بن جعفر پھر عاصم کی قراءت بروایت ابوعیاش مختار ہے [۲]۔

اس کی مکمل تفصیل، اور شاذ قراءات کے پڑھنے کا حکم اصطلاح: ''قراءت'' میں ہے۔

(۱) النشر فی القراءات العشر ۱/ ۵۴، اتحاف فضلاء البشر ص ۷۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۳۲۶، حاشیۃ العدوی علی الخرشی ۲/ ۲۵، المجموع شرح المہذب ۳/ ۳۹۲، کشاف القناع ۱/ ۳۴۵۔

قراءت

تعریف:

۱-قراءت لغت میں: تلاوت کرنا (پڑھنا)، کہا جاتا ہے: ''قرأ الكتاب قراءة و قرآنا'': کلمات پر نگاہ دوڑانا، زبان سے اس کو پڑھے یا نہ پڑھے۔

قرأ الآية من القرآن: دیکھ کر یا حافظہ سے، آیت کے الفاظ کو زبان سے ادا کرنا، اسم فاعل، ''قاری'' ہے، اس کی جمع ''قراء'' ہے، قرأ السلام عليه قراءة: سلام پہنچانا، قرأ الشيء قرءا قرآنا: اکٹھا کرنا، اور آپس میں ضم کرنا۔

اقترأ القرآن والكتاب: پڑھنا، استقرأه: کسی سے پڑھنے کے لئے کہنا، قارأه مقارأة وقراء باہم پڑھنا، القرّاء عمدہ پڑھنے والا [۱]۔

قراءت اصطلاح میں: اپنی زبان سے حروف کو اس طرح صحیح ادا کرنا کہ خود کو سنائی دے، ایک قول کے مطابق: اگرچہ خود کو سنائی نہ دے [۲]۔

متعلقہ الفاظ:

الف-تلاوت:

۲-تلاوت لغت میں پڑھنا، تم کہتے ہو، تلوت القرآن تلاوة:

(۱) القاموس المحیط، المعجم الوسیط مادہ: ''قرأ''۔

(۲) غنیۃ المتملی شرح منیۃ المصلی ر ۲۷۵ طبع دار سعادت ۱۳۲۵ھ، جواہر الإکلیل ۱/ ۴۷، شرح روض الطالب ۱/ ۱۵۰، کشاف القناع ۱/ ۳۳۲۔

میں نے قرآن کو پڑھا، یہ پیچھے چلنے کے معنی میں بھی آتا ہے، تم کہتے ہو: تلوت الرجل أتلوه تلوا: میں نے اس کا پیچھا کیا، تتالت الأمور: یکے بعد دیگرے آنا، چھوڑنے اور مدد نہ کرنے کے معنی میں بھی آتا ہے[1]۔

تلاوت اصطلاح میں لگاتار قرآن پڑھنا[2]۔

ابو ہلال کی ''الفروق'' میں ہے: قراءت وتلاوت میں فرق یہ ہے کہ تلاوت کم از کم دو یا زیادہ کلمات کی ہوگی، اور قراءت صرف ایک کلمہ کی ہوسکتی ہے، کہا جاتا ہے: قرأفلان اسمه: فلاں نے اپنا نام لیا اس کی جگہ ''تلا اسمہ'' نہیں کہتے، اس لئے کہ تلاوت کی اصل یہ ہے کہ ایک چیز کے پیچھے دوسری چیز کی جائے، کہا جاتا ہے: تلاه: جب کوئی کسی کے پیچھے لگ جائے، کلمات میں تلاوت یہ ہوگی کہ ایک کلمہ دوسرے کے بعد آئے گا، یہ ایک کلمہ کے اندر نہیں ہوسکتا، کیونکہ اس میں ایک کے بعد دوسرے کا وجود نہیں[3]۔

صاحب الکلیات نے کہا: قراءت، تلاوت سے عام ہے[4]۔

ب-ترتیل:

۳-ترتیل لغت میں: ٹھہرنا، اور الگ الگ کرنا۔

کہا جاتا ہے: رتل الکلام: عمدہ ترتیب دی، اس کو الگ الگ کرکے اور ٹھہر ٹھہر کر کہا۔

قراءت میں ترتیل: ٹھہر ٹھہر کر الگ الگ کرکے پڑھنا، لیکن حد سے تجاوز نہ ہو[5]۔

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر مادہ: ''تلو''۔

(۲) الکلیات ۲/ ۹۵۔

(۳) الفروق لأبی ہلال العسکری ص ۴۸۔

(۴) الکلیات ۲/ ۹۵۔

(۵) لسان العرب، المصباح المنیر۔

ترتیل اصطلاح میں سکون کے ساتھ ٹھہر ٹھہر کر پڑھنا، اور حروف و حرکات کو واضح کرنا[1]۔

قراءت وترتیل کے درمیان عموم وخصوص کی نسبت ہے۔

قراءت سے متعلق احکام:

اول: قرآن پڑھنا:

الف-نماز میں قراءت:

نماز میں واجب قراءت:

۴- مالکیہ، شافعیہ وحنابلہ کی رائے ہے کہ سورہ فاتحہ کا پڑھنا نماز کا ایک رکن ہے، لہذا ہر قسم کی نماز کی ہر رکعت میں اس کا پڑھنا واجب ہے، خواہ نماز فرض ہو یا نفل، سری ہو یا جہری، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: ''لاصلاة لمن لم یقرأ بفاتحة الکتاب'' (جو سورہ فاتحہ نہ پڑھے اس کی نماز نہیں)، ایک روایت میں ہے: ''لاتجزیء صلاة لا یقرأ الرجل فیها بفاتحة الکتاب''[2] (وہ نماز ناکافی ہے جس میں آدمی سورہ فاتحہ نہ پڑھے)۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ نماز میں قراءت کا رکن، قرآن کی کوئی آیت پڑھ لینے سے ادا ہو جاتا ہے، اس لئے کہ فرمان باری ہے: ''فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْءَانِ''[3] (سو تم لوگ جتنا قرآن آسانی سے پڑھا جاسکے پڑھ لیا کرو)، البتہ سورہ فاتحہ کا پڑھنا نماز میں واجب ہے، رکن نہیں ہے، تفصیل اصطلاح: ''صلاة'' (فقرہ ۳۸) میں ہے۔

حنفیہ کے یہاں آیت سے مراد قرآن کا وہ ٹکڑا ہے جو مترجمہ ہو

(۱) تفسیر القرطبی ۱/ ۱۷ طبع دار الکتب المصریہ، المغرب ۱۸۳۔

(۲) حدیث: ''لا صلاة لمن لم یقرأ بفاتحة الکتاب'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۲/ ۲۳۷) اور مسلم (۱/ ۲۹۵) نے حضرت عبادہ بن صامتؓ سے کی ہے، دوسری حدیث کی روایت دارقطنی (۱/ ۳۲۲) نے کی ہے، اور اس کی اسناد کو صحیح قرار دیا ہے۔

(۳) سورۂ مزمل ۲۰۔

(یعنی اس کے لئے ابتداء وانتہا مانا گیا ہو) اور اس کی کم ازکم مقدار چھ حروف ہیں گو کہ تقدیراً ہوں، مثلاً فرمان باری ہے:"لَمْ يَلِدْ"[1] (نہ کسی کو جنا)۔

یہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک ہے، امام ابو یوسف و محمد کے نزدیک نماز میں قراءت کی کم ازکم مقدار جو کافی ہو، تین چھوٹی آیات یا ایک بڑی آیت ہے[2]۔

نماز میں مسنون قراءت:

۵- مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ سورہ فاتحہ کے بعد، کچھ قرآن پڑھنا نمازی کے لئے مسنون ہے۔

جبکہ حنفیہ کی رائے ہے کہ سورہ فاتحہ کے بعد قرآن کی چھوٹی سے چھوٹی سورت یا اس کے قائم مقام حصہ پڑھنا واجب ہے نہ کہ سنت، اگر اتنی مقدار میں پڑھ لیتا ہے تو کراہت تحریمی ختم ہوجائے گی، قراءت کی اصل سنت کتنے سے پوری ہوگی، اس کی تفصیل اصطلاح: ''صلاۃ'' (فقرہ ۶۶) میں آچکی ہے۔

نیز پنج گانہ نمازوں میں مفصل کی کون سی صورتیں نمازی کے لئے پڑھنا مسنون ہے، اس کی تفصیل اصطلاح: ''صلاۃ'' (فقرہ ۶۶) میں آچکی ہے۔

لیکن مفصل سے مراد کیا ہے، اس میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ "حجرات" سے "بروج" تک طوال مفصل اس کے بعد سے "لم یکن" تک اوساط مفصل اور اس کے بعد سے آخر قرآن تک قصار مفصل ہے۔

مالکیہ کے نزدیک: "حجرات" سے "نازعات" تک طوال مفصل، "عبس" سے "ضحی" تک اوساط مفصل اور "ضحی" سے آخر قرآن تک قصار مفصل ہے۔

شافعیہ نے کہا: طوال مفصل "حجرات"، "اقتربت" "الرحمن"، جیسی سورتیں، اوساط مفصل "الشمس وضحاها" اور "والليل إذا يغشى" جیسی سورتیں اور قصار مفصل "سورہ عصر" اور "قل هو الله أحد" جیسی سورتیں ہیں۔

حنابلہ کی رائے ہے کہ مفصل کا آغاز سورہ ''ق'' سے ہے، اس لئے کہ اوس بن حذیفہ کی حدیث ہے کہ:"سألت أصحاب رسول الله ﷺ كيف يحزبون القرآن؟ قالوا: ثلاث و خمس، وسبع، وتسع، وإحدى عشرة، وثلاث عشرة، وحزب المفصل وحده"[1] (میں نے اصحاب رسول ﷺ سے دریافت کیا کہ وہ قرآن کو کتنے حصوں میں تقسیم کرتے تھے تو انہوں نے کہا: تین، پانچ، سات، نو، گیارہ، تیرہ، اور حزب مفصل تنہا ہے)۔

انہوں نے کہا: اس کا تقاضا ہے کہ مفصل کا آغاز سورہ بقرہ سے انچاسویں سورت سے ہے (سورۂ فاتحہ سے نہیں)۔

طوال مفصل کا آخر سورہ "عم" ہے وہاں سے "ضحی" تک اوساط مفصل اور وہاں سے آخر تک قصار مفصل[2]۔

نماز میں مکروہ وجائز قراءت:

۶- مالکیہ، شافعیہ وحنابلہ کی رائے ہے کہ نماز میں کسی مخصوص سورہ کی قراءت جائز ہے بلکہ شافعیہ نے جمعہ کی نماز صبح میں سورہ ''سجدۃ'' اور

---

(۱) سورۂ اخلاص ر ۳۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱ر ۳۰۰، ۳۶۰، فتح القدیر ۱ر ۲۳۴، حاشیۃ الدسوقی ۱ر ۲۳۱، ۲۳۶، مغنی المحتاج ۱ر ۱۵۵، ۱۵۶، کشاف القناع ۱ر ۳۳۶، ۳۸۶۔

(۱) حدیث أوس بن حذیفہ:"سألت أصحاب رسول الله ﷺ" کی روایت ابوداؤد (۲ر ۱۱۶) نے کی ہے۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱ر ۳۶۲، تبیین الحقائق ۱ر ۱۲۹، حاشیۃ الدسوقی ۱ر ۲۴۲، ۲۴۷، الخرشی علی خلیل ۱ر ۲۷۴، شرح روض الطالب ۱ر ۱۵۴، مغنی المحتاج ۱ر ۱۶۱، کشاف القناع ۱ر ۳۴۲، مطالب اولی النہی ۱ر ۴۳۵، ۴۳۶۔

''الانسان'' (سورۂ دہر) پڑھنا مستحب قرار دیا ہے، شافعیہ میں ابواسحاق اور ابن ابی ہریرہ کی رائے ہے کہ ان دونوں کو ہمیشہ پڑھنا مستحب نہیں، تاکہ یہ معلوم ہو کہ یہ واجب نہیں۔

حنابلہ نے کہا: دوسری سورہ اچھی طرح پڑھ سکنے کے باوجود کسی ایک سورہ کو پابندی کے ساتھ پڑھنا مکروہ نہیں، بشرطیکہ دوسری سورت کے پڑھنے کو جائز سمجھے۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ کسی نماز کے لئے قرآن کے کسی حصہ کو معین کر لینا مکروہ ہے جیسے جمعہ کی فجر کے لئے سورہ ''سجدہ'' و ''الانسان'' اور جمعہ کے لئے سورہ ''جمعہ'' وسورہ ''منافقون''۔

کمال الدین بن ہمام نے کہا: مطلقاً مداومت (ہمیشگی) کرنا مکروہ ہے، خواہ اس کو ضروری سمجھے اور دوسری کو مکروہ سمجھے یا نہیں، اس لئے کہ اس سے معین کر لینے کا واہمہ ہوتا ہے، البتہ برکت کے طور پر ماثور کو کبھی کبھی پڑھ لینا مستحب ہے[1]۔

امام مالک نے دو میں سے ایک روایت میں بعض سورتوں پر اکتفا کرنے کو مکروہ کہا ہے۔

اسی طرح اکثر حنفیہ کے نزدیک ہر رکعت میں کسی سورہ کے آخری حصہ کو پڑھنا مکروہ ہے، البتہ دونوں رکعات میں کسی ایک ہی سورہ کے آخری حصہ کو پڑھنا جائز ہے۔

شافعیہ وحنابلہ کی رائے ہے کہ ایک سورہ کے کچھ حصہ کو پڑھنا مکروہ نہیں، اس لئے کہ فرمان باری عام ہے: ''فَاقْرَءُوْا مَا تَيَسَّرَ مِنْهُ''[2] (سو تم لوگ جتنا قرآن آسانی سے پڑھا جا سکے پڑھ لیا کرو)، نیز اس لئے کہ ابن عباسؓ کی حدیث میں ہے: ''كان يقرأ في الأولى من

(۱) فتح القدیر ۱/ ۲۳۸، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۲۴۲، مغنی المحتاج ۱/ ۱۶۳، شرح روض الطالب ۱/ ۱۵۵، کشاف القناع ۱/ ۳۴۷۔

(۲) سورۂ مزمل/ ۲۰۔

رکعتي الفجر قوله تعالى: قُوْلُوْٓا اٰمَنَّا بِاللّٰهِ وَمَآ اُنْزِلَ اِلَيْنَا''[1] (کہہ دو ہم تو ایمان رکھتے ہیں اللہ پر اور اس پر جو ہم پر اتارا گیا)، اور دوسری رکعت میں: ''قُلْ يٰٓاَهْلَ الْكِتٰبِ تَعَالَوْا اِلٰى كَلِمَةٍ سَوَآءٍ''[2] (آپ کہہ دیجئے کہ اے اہل کتاب ایسے قول کی طرف آجاؤ جو ہم میں تم میں مشترک ہے) پڑھتے تھے۔

جبکہ شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ ایک مکمل سورہ پڑھنا، اسی کے بقدر کسی لمبی سورہ سے پڑھنے سے افضل ہے، اس لئے کہ سورہ شروع کرنا اور اس کے آخر پر ٹھہرنا قطعی طور پر صحیح ہیں اس کے برخلاف سورہ کا کچھ حصہ پڑھنے میں یہ دونوں چیزیں مخفی رہتی ہیں، اس کا محل، تراویح کے علاوہ ہے، تراویح میں طویل سورہ کا کچھ حصہ پڑھنا افضل ہے، انہوں نے اس کی وجہ یہ بتائی ہے کہ تراویح میں پورا قرآن نماز کے اندر پڑھنا مسنون ہے، بلکہ انہوں نے صراحت کی ہے کہ جس جگہ سورہ کا کچھ حصہ پڑھنے کا حکم آیا ہے وہاں اسی قدر پڑھنا افضل ہے، جیسے فجر کی دو رکعات میں سورہ بقرہ کی آیت اور سورہ آل عمران کی آیت پڑھنا[3]۔

حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر نمازی دو رکعتوں میں ایک ہی سورہ پڑھے تو اصح یہ ہے کہ مکروہ نہیں البتہ ایسا نہیں کرنا چاہئے، اور اگر ایسا کر لے تو کوئی مضائقہ نہیں۔

نیز انہوں نے صراحت کی ہے کہ کسی سورہ کی ایک آیت سے دوسری سورہ کی کسی آیت میں چلا جانا یا اسی سورہ کی آیت سے درمیان سے چند آیات چھوڑ کر آگے کی آیت میں چلا جانا مکروہ ہے[4]۔

(۱) سورۂ بقرہ/ ۱۳۶۔

(۲) سورۂ آل عمران/ ۶۴، اور حدیث کی روایت مسلم (۱/ ۵۰۲) نے کی ہے۔

(۳) فتح القدیر ۱/ ۲۴۲، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۲۴۲، مغنی المحتاج ۱/ ۱۶۲، کشاف القناع ۱/ ۳۴۷۔

(۴) فتح القدیر ۱/ ۲۴۲، ۲۴۳۔

حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ ایک فرض میں پورے قرآن کو پڑھنا مکروہ ہے، اس لئے کہ یہ منقول نہیں اور اس میں قراءت کو طویل کرنا بھی ہے، نفل میں پورے قرآن کو پڑھنا مکروہ نہیں، اس لئے کہ حضرت عثمانؓ ایک رکعت میں قرآن ختم کر لیتے تھے، فرائض میں بالترتیب سارے قرآن کو پڑھنا مکروہ نہیں ہے۔

حرب نے کہا: میں نے امام احمد سے کہا: ایک شخص ترتیب کے ساتھ نماز میں قراءت کرتا ہے آج ایک سورہ دوسرے روز، اس کے بعد والی سورہ؟ انہوں نے فرمایا: اس میں کوئی حرج نہیں، البتہ مروی ہے کہ حضرت عثمانؓ نے یہ کام صرف مفصل میں کیا ہے [۱]۔

نماز میں حرام قراءت:

۷- حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر نمازی سورتوں کی ترتیب چھوڑ دے تو اس پر کچھ لازم نہیں، حالانکہ یہ ترتیب واجب ہے اس لئے کہ یہ نماز کے اصلی واجبات میں سے نہیں ہے [۲]۔

مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ ایک رکعت میں ایک دوسرے سے متصل آیتوں کو الٹ کر پڑھنا حرام ہے، اور اس سے نماز باطل ہوجاتی ہے، اس لئے کہ اجنبی کلام کی طرح ہے [۳]۔

شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ سورہ فاتحہ ترتیب کے ساتھ پڑھنا واجب ہے، اور اگر اس کے نصف دوم سے شروع کیا تو اس کا مطلقاً اعتبار نہیں، خواہ عمداً وہاں سے شروع کیا ہو یا سہواً اور نئے سرے سے قراءت کرے گا، یہ تو اس صورت میں ہے جبکہ معنی نہ بدلے، اور اگر معنی بدل جائے تو اس کی نماز باطل ہوجائے گی [۴]۔

(۱) کشاف القناع ۱/ ۳۷۵۔
(۲) ابن عابدین ۱/ ۴۹۷۔
(۳) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۱/ ۲۴۲۔
(۴) حاشیۃ القلیوبی وعمیرہ ۱/ ۱۴۹، روض الطالب ۱/ ۱۵۱۔

اسی طرح حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ قرآن کے کلمات کو الٹ کر پڑھنا حرام ہے اور اس سے نماز باطل ہوجاتی ہے، انہوں نے کہا: اس لئے کہ اس کے لفظ میں خلل کی وجہ سے وہ اجنبی کلام بن گیا جس کے سبب عمداً وسہواً ہر صورت میں نماز باطل ہوجاتی ہے، اسی طرح انہوں نے صراحت کی ہے کہ مصحف عثمانی سے ہٹ کر قراءت کرنا حرام ہے، اس لئے کہ وہ متواتر نہیں، اور نماز صحیح نہ ہوگی۔

بہوتی نے کہا: ''شرح الفروع'' میں ہے: اس سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ اگرچہ قراء عشرہ میں کسی کی قراءت کے موافق بھی ہو دو روایتوں میں سے اصح روایت یہی ہے [۱]۔

جہری وسری قراءت کرنا:

۸- مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ جہری نماز جیسے صبح، جمعہ، مغرب وعشاء کی ابتدائی دو رکعات میں جہری قراءت اور سری نماز میں سری قراءت کرنا امام کے لئے مسنون ہے۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ جہری نماز میں جہری قراءت اور غیر جہری میں سری قراءت کرنا، امام پر واجب ہے [۲]۔

اسی طرح مالکیہ وشافعیہ کے نزدیک نماز صبح اور مغرب وعشاء کی ابتدائی دو رکعتوں میں جہری قراءت کرنا منفرد کے لئے مسنون ہے۔

حنفیہ کی رائے حنابلہ کے یہاں صحیح مذہب یہ ہے کہ منفرد کو جہری نماز میں اختیار ہے، جہری قراءت کرے یا سری، البتہ حنفیہ کے یہاں جہر کرنا افضل ہے [۳]۔

اس کی تفصیل اصطلاح: ''جہر'' (فقرہ ۷) میں ہے۔

(۱) کشاف القناع ۱/ ۳۴۵۔
(۲) تبیین الحقائق ۱/ ۱۲۶، ۱۲۷، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۲۴۲، ۲۴۳، مغنی المحتاج ۱/ ۱۶۲، کشاف القناع ۱/ ۳۳۲۔
(۳) سابقہ مراجع، کشاف القناع ۱/ ۳۴۳۔

حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے قراءت کے معتبر ہونے کے لئے شرط لگائی ہے کہ قاری کو خود سنائی دے لہذا اگر خود کو سنائی نہ دے تو محض زبان کی حرکت کافی نہ ہوگی، اس لئے کہ آواز نکلے بغیر محض زبان کی حرکت کو قراءت نہیں کہتے، کیونکہ کلام سنی جانے والی قابل فہم چیز کا نام ہے، حنفیہ میں ہندوانی اور فضلی کے یہاں مختار یہی ہے اور مشائخ نے اسی کو راجح قرار دیا ہے۔

کرخی نے سماع کے عدم اعتبار کو مختار کہا ہے، اس لئے کہ قراءت، زبان کا عمل ہے، اس کی شکل حروف کو صحیح کرنا ہے، کان کے سوراخ کا عمل نہیں ہے، اس لئے کہ سننا، سامع کا عمل ہے نہ کہ قاری کا، حنابلہ میں شیخ تقی الدین کے یہاں بھی یہی مختار ہے۔

مالکیہ نے خود کو سنانے کی شرط نہیں لگائی، ان کے نزدیک زبان کی حرکت کافی ہے، رہا زبان ہلائے بغیر محض دل پر کلمات کو گزارنا تو یہ کافی نہیں ہے، البتہ مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ جمہور کے مذہب کی رعایت میں خود کو سنانا اولی ہے [۱]۔

قراءت میں لحن (غلطی):

۹- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اگر قراءت میں لحن سے معنی نہ بدلے تو مضر نہیں، اس کے ہوتے ہوئے نماز صحیح ہو جائے گی۔

جس لحن سے معنی بدل جائے اس کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے:

حنفیہ کی رائے کے مطابق اگر لحن سے معنی کھلے طور پر بدل جائے مثلاً پڑھا: "عَصَىٰ آدمَ ربُّه" [۲]، میم پر فتحہ، اور رب کو مرفوع پڑھا اور اس جیسی دوسری صورتیں، جن کو عمداً کرنے سے کفر ہو جاتا ہے اگر غلطی سے ایسا پڑھ گیا تو متقدمین کے قول کے مطابق اس کی نماز فاسد ہو جائے گی۔

متاخرین میں محمد بن مقاتل، ابونصر محمد بن سلام، ابوبکر بن سعید بلخی، فقیہ ابوجعفر ہندوانی، ابوبکر محمد بن فضل، شیخ امام زاہد، اور شمس الأئمہ حلوانی نے کہا کہ نماز فاسد نہ ہوگی۔

"الفتاوی الہندیہ" میں ہے: متقدمین کے قول میں احتیاط زیادہ ہے اس لئے عمداً کرنا کفر ہے، اور جو کفر ہو وہ قرآن میں نہ ہوگا، اور متاخرین کے قول میں وسعت زیادہ ہے، اس لئے کہ لوگ مختلف اعرابوں میں فرق نہیں کرتے اور فتوی متاخرین کے قول پر ہے۔

مالکیہ کا معتمد مذہب ہے کہ: لحن سے اگرچہ معنی بدل جائے نماز باطل نہیں ہوتی، اس حکم میں سورہ فاتحہ اور دوسری سورتیں یکساں ہیں۔

شافعیہ کی رائے ہے کہ اگر لحن سے معنی بدل جائے تو سورہ فاتحہ کے علاوہ میں مضر نہیں، الا یہ کہ ایسا کرنے والا جان بوجھ کر علم ہوتے ہوئے، اور قدرت کے باوجود کرے، رہا سورہ فاتحہ کا مسئلہ تو اگر قدرت ہو، اور سیکھنا ممکن ہو تو اس کی نماز صحیح نہیں ہوگی، ورنہ اس کی نماز صحیح ہوگی۔

حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ اگر لحن سے معنی بدل جائے، تو اگر اس کو ٹھیک کرنے کی اس کو قدرت حاصل ہے تو اس کی نماز صحیح نہیں، اس لئے کہ اس نے اس کو قرآن ہونے سے خارج کر دیا، اور اگر اس کو ٹھیک نہ کر سکے تو صرف سورہ فاتحہ پڑھ لے، جو قراءت کے لئے فرض ہے، اس لئے کہ حدیث میں ہے: "**إذا أمرتكم بأمر فائتوا منه ما استطعتم**" [۱] (جب میں تمہیں کسی چیز کا حکم دوں تو جہاں تک ہو سکے اس کو بجالاؤ)، سورہ فاتحہ سے زیادہ نہ پڑھے، اور اگر عمداً

---

(۱) غنیۃ المتملی ر ۲۷۵، فتح القدیر ار ۲۴۳، جواہر الإکلیل ار ۴۷، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ار ۲۳۷، مغنی المحتاج ار ۱۵۶، کشاف القناع ار ۳۳۲۔

(۲) آیت یوں ہے: "وَعَصَىٰ آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَىٰ" سورۂ طہ ر ۱۲۱۔

(۱) حدیث: "إذا أمرتكم بأمر فائتوا منه ما استطعتم" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۳ر ۲۵۱) اور مسلم (۲ر ۹۷۵) نے کی ہے۔

پڑھ دے تو اس کی نماز باطل ہوجائے گی، اور اگر اس کو مباح سمجھے تو کافر ہوجائے گا، اور اگر بھول کر یا ناواقفیت میں یا غلطی سے پڑھ لے تو اس کی نماز باطل نہ ہوگی[1]۔

امام کے پیچھے مقتدی کی قراءت:

۱۰- امام کے پیچھے مقتدی کی قراء ت کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے:

مالکیہ وحنابلہ کی رائے ہے کہ مقتدی پر قراءت واجب نہیں، خواہ نماز جہری ہو یا سری، اس لئے کہ نبی کریم علیہ السلام کا ارشاد گرامی ہے: "من كان له إمام فقراءة الإمام له قراءة"[2] (جس کا کوئی امام ہوتو امام کی قراءت اس کی قراءت ہے)، حنابلہ میں ابن قدس نے کہا: بظاہر امام کی قراءت مقتدی کی قراءت کے قائم مقام صرف اس صورت میں ہوتی ہے جبکہ امام کی نماز صحیح ہو، اس میں اس صورت سے احتراز ہے جبکہ امام نجس یا بے وضو ہو اور اس کا علم نہ ہوسکے اور ہم کہیں کہ مقتدی کی نماز صحیح ہے، کہ اس صورت میں مقتدی کی قراءت ضروری ہے، اس لئے کہ امام کی نماز صحیح نہیں، لہذا نماز کے رکن ہونے کی حیثیت سے اس کی قراءت غیر معتبر ہوگی، اس لئے قراءت مقتدی سے ساقط نہ ہوگی۔

یہ ظاہر ہے لیکن مذہب کے نمایاں مشائخ میں سے کسی کو اس صورت کا استثناء کرتے ہوئے نہیں پایا، البتہ یہ چیز مجھے متاخرین کے بعض کلام میں ملی ہے۔

(۱) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۸۱، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۱/ ۲۳۶، القلیوبی وعمیرہ ۱/ ۲۳۱، کشاف القناع ۱/ ۴۸۱، الإنصاف ۲/ ۲۰۷۔

(۲) حدیث: "من كان له إمام فقراءة الإمام له قراءة" کی روایت ابن ماجہ (۱/ ۲۷۷) نے حضرت جابر بن عبد اللہؓ سے کی ہے، بوصیری نے مصباح الزجاجہ (۱/ ۱۷۵) میں اس کی اسناد کو ضعیف قرار دیا ہے۔

بہوتی نے کہا: مشائخ کے کلام اور روایات کا ظاہر اس کے خلاف ہے، اس لئے کہ اس میں مشقت ہے۔

مالکیہ وحنابلہ نے صراحت کی ہے کہ مقتدی کے لئے سری نماز میں سورہ فاتحہ پڑھنا مستحب ہے۔

امام احمد سے ایک روایت ہے کہ سری نماز میں واجب ہے، یہی مالکیہ میں ابن العربی کا قول ہے، جو سری نماز میں مقتدی پر فاتحہ کی قراءت لازم ہونے کے قائل ہیں[1]۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ مقتدی، امام کے پیچھے مطلقاً قراءت نہیں کرے گا حتی کہ سری نماز میں بھی امام کے پیچھے قراءت، مکروہ تحریمی ہے، لیکن اگر قراءت کرے تو اصح قول کے مطابق نماز صحیح ہوجائے گی۔

انہوں نے کہا: اگر امام جہری قراءت کرے تو مقتدی غور سے اس کو سنے، اور اگر امام سری قراءت کرے تو مقتدی خاموش رہے، اس لئے کہ حضرت ابن عباسؓ کی حدیث ہے کہ رسول اللہ علیہ السلام نے نماز پڑھائی تو کچھ لوگوں نے آپ کے پیچھے قراءت کی، جس پر یہ آیت نازل ہوئی: "وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْءَانُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ، وَأَنصِتُوا"[2] (اور جب قرآن پڑھا جائے تو اس کی طرف کان لگایا کرو اور خاموش رہا کرو)۔

امام احمد نے فرمایا لوگوں کا اجماع ہے کہ یہ آیت نماز کے بارے میں ہے۔

ابن عابدین نے "البحر" کے حوالہ سے لکھا ہے، حاصل آیت یہ ہے کہ مطلوب دو امور ہیں: سننا اور خاموش رہنا لہذا ہر ایک پر عمل کیا

(۱) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۱/ ۲۳۶، ۲۳۷، الخرشی علی خلیل ۱/ ۲۶۹، کشاف القناع ۱/ ۳۸۶، الإنصاف ۲/ ۲۲۸۔

(۲) حدیث ابن عباسؓ: "صلى النبي علیہ السلام......" کی روایت ابن مردویہ نے کی ہے، جیسا کہ الدر المنثور للسیوطی (۳/ ۱۵۵) میں ہے، آیت کریمہ: سورۂ اعراف/ ۲۰۴۔

جائے گا، اول جہری نماز کے ساتھ خاص ہے، دوم خاص نہیں، لہذا وہ اپنے اطلاق پر باقی رہے گا، اور مطلقاً قراءت کے وقت خاموش رہنا واجب ہوگا۔

زید بن ثابت نے کہا: امام کے ساتھ کسی بھی نماز میں قراءت نہیں۔

مقتدی کے لئے قراءت کی ممانعت اسی / ۸۰ کبار صحابہ سے منقول ہے، نیز اس لئے کہ مقتدی کو بالاجماع سننے کا خطاب ہے، لہذا اس پر اس کے خلاف کوئی دوسری چیز واجب نہ ہوگی، کیونکہ وہ دونوں کو ایک ساتھ انجام نہیں دے سکتا، اور یہ خطبہ کی نظیر ہے کہ جب خطبہ سننے کا حکم ہے تو ہر ایک پر اپنے لئے خطبہ دینا واجب نہیں، بلکہ ناجائز ہے تو اس کا بھی یہی حکم ہوگا[۱]۔

شافعیہ کی رائے ہے کہ مقتدی پر مطلقاً نماز میں سری ہو یا جہری، سورہ فاتحہ پڑھنا واجب ہے[۲]، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد گرامی ہے: "لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب"[۳] (جس نے سورہ فاتحہ نہیں پڑھی اس کی نماز نہیں)، نیز فرمایا: "لا تجزیء صلاة لا يقرأ الرجل فيها بفاتحة الكتاب"[۴] (وہ نماز ناکافی ہے جس میں آدمی سورہ فاتحہ نہ پڑھے)۔

شافعیہ وحنابلہ نے صرحت کی ہے کہ امام کے جہری قراءت کرنے کی حالت میں مقتدی کے لئے قراءت کرنا مکروہ ہے، شافعیہ کے یہاں وہ حالت مستثنیٰ ہے جبکہ سورہ فاتحہ کا بعض حصہ چھوٹ جانے کا اندیشہ ہو۔

(۱) تبیین الحقائق ۱/ ۱۳۱، حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۳۶۶۔

(۲) مغنی المحتاج ۱/ ۱۵۶، شرح روض الطالب ۱/ ۱۴۹۔

(۳) حدیث: "لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب" کی تخریج فقرہ / ۴ میں گذر چکی ہے۔

(۴) حدیث: "لا تجزئ صلاة لا يقرأ الرجل فيها......" کی تخریج فقرہ / ۴ میں گذر چکی ہے۔

شافعیہ نے یہ بھی صراحت کی ہے کہ جس کو معلوم ہو کہ امام سورہ نہیں پڑھے گا یا چھوٹی سورہ پڑھے گا اور وہ اس دوران سورہ فاتحہ مکمل نہیں کر سکے گا تو وہ امام کے ساتھ پڑھے گا، مستحب یہ ہے کہ مقتدی امام کے سکتوں کے دوران پڑھے یا دور ہونے یا بہرہ پن کے سبب امام کی آواز نہ سن رہا ہو تو پڑھ لے۔

حنابلہ نے کہا: صحیح مذہب یہ ہے کہ امام کے سکتوں کے دوران سورہ فاتحہ پڑھنا مستحب ہے۔

شیخ تقی الدین نے کہا: امام احمد اور ان کے اکثر اصحاب کی عبارتوں کا تقاضا ہے کہ سورہ فاتحہ کے علاوہ پڑھنا افضل ہے۔

"جامع الاختیارات" میں ہے: اس کا تقاضا یہ ہے کہ سورہ فاتحہ کے علاوہ دوسری سورت افضل صرف اس صورت میں ہے جبکہ اس کو سن رہا ہو، ورنہ سورہ فاتحہ دوسری سورتوں سے افضل ہے[۱]۔

رکوع وسجدہ میں قراءت:

۱۱- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ رکوع وسجدہ میں قراءت مکروہ ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد گرامی ہے کہ: "ألا وإني نهيت أن أقرأ القرآن راكعا أو ساجدا، فأما الركوع فعظموا فيه الرب عز وجل، وأما السجود فاجتهدوا في الدعاء، فقمن أن يستجاب لكم"[۲] (سنو! مجھے رکوع وسجدہ میں قرآن پڑھنے سے منع کیا گیا ہے، رکوع میں تو اللہ رب العزت کی بڑائی بیان کرو، اور سجدہ میں اللہ سے دعا کرو، یہ زیادہ لائق ہے اس بات کے کہ تمہاری دعا قبول کی جائے)۔

حضرت علیؓ نے کہا: "نهاني رسول الله ﷺ عن قراءة

(۱) الجیرمی علی الخطیب ۱/ ۵۸، الإنصاف ۲/ ۲۲۹ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) حدیث: "ألا وإني نهيت أن أقرأ القرآن راكعاً......" کی روایت مسلم (۱/ ۳۴۸) نے کی ہے۔

القرآن وأنا راکع أو ساجد"[1] (مجھے رسول اللہ ﷺ نے رکوع وسجدہ میں قرآن پڑھنے سے منع فرمایا ہے)۔

نیز اس لئے کہ رکوع وسجدہ کی حالت، بہ ظاہر ذلت کی حالت ہے، اور قراءت قرآن کرنے والے سے مطلوب ہے کہ وہ بظاہر بلندی و عظمت کی حالت میں رہے، تا کہ قرآن کی تعظیم ہو۔

شافعیہ میں زرکشی نے کہا: کراہت اس صورت میں ہے جبکہ اس سے مقصود قرآن پڑھنا ہو، لیکن اگر اس سے دعا وثناء مقصود ہو تو ایسا ہونا چاہئے جیسے قرآن کی کوئی آیت قنوت میں پڑھے[2]۔

نماز میں غیر عربی میں قرآن پڑھنا:

۱۲- جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ نماز میں غیر عربی میں قرآن پڑھنا مطلقاً ناجائز ہے، خواہ عربی میں قراءت پر قادر ہو یا نہ ہو، اور ایسا کرنے سے نماز فاسد ہو جاتی ہے۔

ان حضرات کا استدلال حضرت عمر بن خطابؓ کے اس قول سے ہے کہ: "سمعت هشام بن حكيم يقرأ سورة الفرقان في حياة رسول الله ﷺ، فاستمعت لقراء ته فإذا هو يقرأ على حروف كثيرة لم يقرئنيها رسول الله ﷺ، فكدت أساوره في الصلاة، فتصبرت حتى سلم، فلببته بردائه فقلت: من أقرأک هذه السورة التي سمعتک تقرأ؟ قال: أقرأنيها رسول الله ﷺ، فقلت: كذبت۔ فإن رسول الله ﷺ قد أقرأنيها على غير ماقرأت، فانطلقت به أقوده إلى رسول الله ﷺ فقلت: إني سمعت هذا يقرأ بسورة الفرقان على حروف لم تقرئنيها، فقال رسول الله ﷺ: أرسله، اقرأ يا هشام، فقرأ عليه القراء ة التي سمعته يقرأ، فقال رسول الله ﷺ: كذلک أنزلت۔ ثم قال: اقرأ ياعمر، فقرأت القراء ة التي أقرأني، فقال رسول ﷺ: كذلک أنزلت، إن هذا القرآن أنزل على سبعة أحرف، فاقرؤوا ما تيسر منه"[1] (میں نے رسول اللہ ﷺ کی زندگی میں ہشام بن حکیم کو سورہ فرقان پڑھتے ہوئے سنا، میں سنتا رہا، دیکھا تو وہ ایسے کئی حرفوں کے ساتھ پڑھ رہے ہیں، جن کے ساتھ رسول اللہ ﷺ نے یہ سورہ مجھے نہیں پڑھائی تھی، قریب تھا کہ میں عین نماز میں ان پر حملہ کر بیٹھتا، مگر نماز سے فراغت تک میں نے صبر کیا، جب انہوں نے سلام پھیرا، میں نے سینے پر سے ان کی چادر پکڑی، پوچھا کہ یہ سورہ جیسے میں نے تم کو پڑھتے ہوئے سنا ہے تم کو کس نے پڑھائی؟ انہوں نے کہا: رسول اللہ ﷺ نے، میں نے کہا: تم غلط کہتے ہو، رسول اللہ ﷺ نے تو مجھ کو خود یہ سورہ دوسرے طرز سے پڑھائی ہے، آخر میں ان کو کھینچتا ہوا لے چلا، رسول اللہ ﷺ کے پاس لے آیا، میں نے عرض کیا: یا رسول اللہ ﷺ! یہ سورہ فرقان کو ایسے طرز پر پڑھتے ہیں، جس طرز پر آپ نے مجھ کو نہیں پڑھایا، آپ ﷺ نے فرمایا: اچھا ہشام کو چھوڑ تو دو، پھر آپ نے فرمایا: ہشام! پڑھو، انہوں نے اسی طرز پر پڑھا جس پر میں نے ان کو پڑھتے ہوئے سنا تھا، جب وہ فارغ ہوئے تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: یہ سورہ اسی طرح اتری ہے، پھر مجھ سے فرمایا: عمر! تم پڑھو، میں نے اس طرز پر پڑھی جس طرز پر آپ نے مجھ کو سکھائی

---

(۱) حدیث: "نهاني رسول الله ﷺ عن قراء ة القرآن وأنا راكع أو ساجد" کی روایت مسلم (۱/ ۳۴۹) نے کی ہے۔

(۲) ابن عابدین ۱/ ۴۴۰، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۱/ ۲۵۳، شرح روض الطالب ۱/ ۱۵۷، المجموع شرح المہذب للنووی ۳/ ۴۱۴، کشاف القناع ۱/ ۳۴۸۔

(۱) حدیث عمر بن الخطاب: "سمعت هشام بن حكيم يقرأ سورة الفرقان......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۹/ ۲۳) نے کی ہے۔

تھی، جب میں پڑھ چکا تو آپ نے فرمایا: ہاں اسی طرح اتری ہے، دیکھو! یہ قرآن سات حروف (طریقے) پر اترا ہے، جو تمہارے لئے آسان ہو، اسی طرح پڑھو)۔

نووی نے کہا: اگر قرآن کا ترجمہ پڑھنا جائز ہوتا تو ایک جائز چیز پر حضرت عمر کے اعتراض پر رسول اللہ ﷺ نکیر فرماتے۔

نیز اس لئے کہ قرآن کا ترجمہ، قرآن نہیں ہے، اس لئے کہ قرآن تو اعجازی نظم (لفظ) کا نام ہے، ترجمہ سے یہ اعجاز ختم ہو جاتا ہے، لہذا ترجمہ پڑھنا جائز نہیں، جیسا کہ شعر کا ترجمہ اس کو شعر ہونے سے خارج کر دیتا ہے، اسی طرح قرآن بھی ہے، مزید برآں یہ کہ نماز کا مدار: عبادت و اتباع پر اور اختراع سے ممانعت پر ہے، قیاس کا طریقہ اختیار کرنے سے اس میں بگاڑ آئے گا[1]۔

امام ابوحنیفہ کی رائے ہے کہ نماز میں فارسی یا کسی دوسری زبان میں قرآن پڑھنا جائز ہے، اس لئے کہ فرمان باری ہے: ''وَإِنَّهُ لَفِي زُبُرِ الْأَوَّلِينَ''[2] (بیشک اس کا ذکر پہلی امتوں کی کتابوں میں ہے)، ان میں یہ قرآن ان الفاظ کے ساتھ نہ تھا، نیز فرمان باری ہے: ''اِنَّ هٰذَا لَفِي الصُّحُفِ الْأُولَىٰ، صُحُفِ إِبرَاهِيمَ وَمُوسَىٰ''[3] (بیشک یہ (مضمون) اگلے صحیفوں میں ہی ہے ابراہیم اور موسی کے صحیفوں میں)، ابراہیم کے صحیفے، سریانی زبان میں تھے، اور موسیٰ کے صحیفے عبرانی زبان میں، جس سے معلوم ہوا کہ وہ قرآن تھا، اس لئے کہ قرآن لفظ و معنی دونوں کا نام ہے، کیونکہ دونوں معجز ہیں، البتہ انہوں نے رخصت کے طور پر خصوصاً نماز کے جواز کے حق میں، لفظ کو رکن لازم قرار نہیں دیا، کیونکہ یہ اعجاز کی حالت نہیں ہے اور تلاوت کے حق میں تخفیف آئی ہے، اس لئے نبی کریم ﷺ کا ارشاد

(۱) المجموع شرح المہذب للنووی ۳/۳۷۹، ۳۸۱، کشاف القناع ۱/۳۴۰۔
(۲) سورۂ شعراء/ ۱۹۶۔
(۳) سورۂ اعلی/ ۱۹۔

گرامی ہے کہ: ''إن هذا القرآن أنزل على سبعة أحرف'' (یہ قرآن سات حروف (طریقے) پر نازل ہوا) لہذا یہاں بھی یہی ہوگا۔

امام ابو یوسف و محمد (صاحبین) کی رائے ہے کہ اگر عربی تلفظ کو اچھی طرح ادا کر سکتا ہے تو بغیر عربی کے نماز جائز نہ ہوگی، اس لئے کہ قرآن عربی لفظ کا نام ہے، کیونکہ فرمان باری ہے: ''إِنَّا جَعَلْنٰهُ قُرْءٰنًا عَرَبِيًّا''[1] (بیشک ہم نے اس کو بنایا ہے قرآن فصیح)، نیز: ''إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْءٰنًا عَرَبِيًّا''[2] (ہم نے اس کو عربی زبان کا قرآن اتارا ہے)، مراد: اس کا لفظ ہے، نیز اس لئے کہ قرآن پڑھنے کا حکم دیا گیا ہے، اور قرآن اس خاص ترتیب کے ساتھ عربی لفظ میں اتاری ہوئی کتاب کا نام ہے جو مصاحف میں لکھا ہوا ہے اور جو ہمارے پاس تواتر کے ساتھ نقل ہو کر آیا ہے، اور غیر عربی کو مجازاً قرآن کہا جاتا ہے، اور اسی وجہ سے اس سے قرآن کے نام کی نفی کی جا سکتی ہے۔

حنفیہ کے نزدیک فتوی صاحبین کے قول پر ہے، صاحبین کے قول کی طرف امام ابوحنیفہ کا رجوع کرنا نقل کیا جاتا ہے۔

شلبی نے عینی کے حوالہ سے لکھا ہے: امام ابوحنیفہ کا صاحبین کے قول کی طرف رجوع کرنا ثابت ہے، ائمہ ثلاثہ (امام ابوحنیفہ و صاحبین) کے نزدیک بالاتفاق، عربی میں قراءت سے بے بسی کے وقت فارسی میں قراءت کرنا جائز ہے، اور نماز صحیح ہے[3]۔

متواتر و شاذ قراءات کو پڑھنا:

۱۳- حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کی رائے ہے کہ نماز میں متواتر قراءات کو پڑھنا جائز ہے۔

(۱) سورۂ زخرف/ ۳۔
(۲) سورۂ یوسف/ ۲۔
(۳) تبیین الحقائق ۱/ ۱۰۹، ۱۱۰، حاشیۃ ابن عابدین ۱/ ۳۲۵۔

غیر متواتر قراء ات کے بارے میں اختلاف ہے، تفصیل اصطلاح: ''قراءات'' (فقرہ ۷) میں ہے۔

حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ بہتر یہ ہے کہ عوام کے نزدیک، غریب قراءات اور امالات کو نہ پڑھے، تاکہ ان کا دین محفوظ رہے، کیونکہ بعض بے وقوف ناسمجھی کی باتیں کرجاتے ہیں، اور گناہ اور بدبختی میں جا پڑتے ہیں، ائمہ کے لئے مناسب نہیں کہ عوام کو ایسی چیز پر مجبور کریں، جس کے سبب ان کے دین میں نقص آجائے، لہذا اعوام الناس کی موجودگی میں ابوجعفر، ابن عامر اور علی بن حمزہ کی قراءات نہ پڑھی جائے، اس لئے کہ وہ اس کو معمولی سمجھ کر ہنس سکتے ہیں، حالانکہ تمام قراءات وروایات صحیح وفصیح ہیں۔

ابن عابدین نے کہا: ہمارے مشائخ کے یہاں مختار، ابوعمرو اور حفص عن عاصم کی قراءت ہے۔

حنابلہ کی رائے ہے کہ مصحف عثمانی کے موافق قراءت سے نماز صحیح ہوگی، اگرچہ وہ قراءت عشرہ میں سے نہ ہو، یا کسی دوسرے صحابی کے مصحف میں نہ ہو۔

''الرعایۃ'' میں یہ اضافہ ہے: اور اس کی سند کسی صحابی سے ثابت ہو، اور ''شرح الفروع'' میں کہا: اس کا اعتبار ضروری ہے، امام احمد نے حمزہ وکسائی کی قراءت کو مکروہ کہا ہے، اس لئے کہ ان دونوں میں کسر، ادغام اور زائد مد ہے، اور بعض سلف نے اس پر نکیر کی ہے مثلاً سفیان بن عیینہ اور یزید بن ہارون۔

امام احمد کے یہاں مختار نافع کی قراءت بروایت اسماعیل بن جعفر پھر عاصم کی قراءت بروایت ابوعیاش ہے۔

فقہاء کے یہاں نماز میں شاذ قراءت کے پڑھنے کے بارے میں تفصیل ہے۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ شاذ قراءت سے نماز فاسد نہ ہوگی، البتہ یہ قراءت فرض قراءت کے لئے کافی نہ ہوگی چنانچہ اگر اس کے ساتھ متواتر قراءت نہ پڑھے تو اس کی نماز فاسد ہوجائے گی، فساد متواتر قراءت ترک کرنے کی وجہ سے ہے شاذ قراءت پڑھنے کی وجہ سے نہیں، مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ شاذ قراءت کو پڑھنا حرام ہے، لیکن شاذ قراءت سے نماز اسی وقت باطل ہوگی، جبکہ وہ مصحف کے خلاف ہو۔

شافعیہ کی رائے ہے کہ نماز میں شاذ قراءت کا پڑھنا ناجائز ہے اس لئے کہ وہ قرآن نہیں ہے، کیونکہ قرآن کا ثبوت تواتر کے بغیر نہیں اور اس کی وجہ سے نماز باطل ہوجائے گی اگر سورۂ فاتحہ میں معنی بدل جائے۔

حنابلہ کا مذہب ہے کہ مصحف عثمانی سے الگ کسی قراءت کا پڑھنا حرام ہے، اگرچہ ائمہ عشرہ میں سے کسی کی قراءت کے موافق ہو اصح الروایتیں یہی ہے، اور اس سے نماز صحیح نہ ہوگی۔

امام احمد سے دوسری روایت ہے کہ مصحف عثمانی سے باہر کسی قراء ت کو پڑھنا مکروہ ہے، اس روایت کے مطابق نماز صحیح ہوجائے گی، اگر اس کی سند صحیح ہو، اس لئے کہ صحابہ کرام عہد نبوی میں اور اس کے بعد، اپنی اپنی قراءتیں نماز میں پڑھتے تھے، اور ان کی نماز بلاشبہ صحیح تھی [1]۔

نماز میں مصحف دیکھ کر پڑھنا:

۱۴ - شافعیہ وحنابلہ کی رائے ہے کہ نماز میں مصحف دیکھ کر پڑھنا جائز ہے، امام احمد نے کہا: اس میں کوئی مضائقہ نہیں کہ قرآن دیکھ کر لوگوں

(۱) حاشیہ ابن عابدین علی الدر المختار ۱/ ۳۲۶، ۳۶۳، ۳۶۴، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۱/ ۳۲۸، حاشیۃ العدوی علی شرح الخرشی ۲/ ۲۵، المجموع شرح المہذب ۳/ ۳۹۲، شرح روض الطالب ۱/ ۶۳، ۱۵۱، البجیرمی علی الخطیب ۲/ ۲۲، کشاف القناع ۱/ ۳۴۵۔

کو تراویح کی نماز پڑھائے، دریافت کیا گیا کہ فرض نماز کا کیا حکم ہے؟ فرمایا: میں نے اس کے بارے میں کچھ نہیں سنا۔

زہری سے پوچھا گیا کہ ایک آدمی رمضان میں مصحف دیکھ کر پڑھتا ہے؟ تو انہوں نے کہا: ہمارے اکابر مصحف دیکھ کر پڑھتے تھے۔

شیخ زکریا انصاری کی شرح ''روض الطالب'' میں ہے: مصحف میں دیکھ کر پڑھا، اگر چہ کبھی کبھی اوراق الٹنے پڑے تو بھی (نماز) باطل نہ ہوگی، اس لئے کہ یہ معمولی یا غیر مسلسل ہے، جس سے یہ معلوم نہیں ہوتا کہ وہ اعراض کر رہا ہے، جس عمل کے کثیر ہونے کی صورت میں نماز باطل ہوجاتی ہے، اگر اس قسم کا قلیل عمل بلا حاجت عمداً کرے تو مکروہ ہے [(۱)]۔

مالکیہ کے یہاں مصحف دیکھ کر قراءت کرنا، فرض نماز میں مطلقاً مکروہ ہے، خواہ اس کے شروع میں قراءت ہو یا اخیر میں، نفل نماز کے تعلق سے، نماز کے درمیان میں مصحف دیکھ کر پڑھنے اور نماز کے شروع میں مصحف دیکھ کر پڑھنے کے درمیان انہوں نے فرق کرتے ہوئے کہا ہے کہ درمیان میں مصحف دیکھکر پڑھنا مکروہ ہے، اس لئے کہ اس میں زیادہ اشتغال ہوجائے گا، اور شروع نماز میں مصحف دیکھ کر قراءت بلا کراہت جائز ہے، اس لئے کہ اس (نفل) میں وہ چیزیں معاف ہیں، جو فرض میں معاف نہیں [(۲)]۔

امام ابوحنیفہ کی رائے ہے کہ مصحف دیکھ کر پڑھنے سے مطلقا نماز فاسد ہوجاتی ہے، خواہ تھوڑا ہو یا زیادہ، امام ہو یا منفرد، ان پڑھ ہو جو بغیر دیکھے نہ پڑھ سکے، یا ایسا نہ ہو، انہوں نے امام ابوحنیفہ کی طرف سے فساد کی علت میں دو وجہیں لکھی ہیں: اول: مصحف کو اٹھانا، اس کو دیکھنا، اوراق الٹنا، یہ عمل کثیر ہے، دوم: یہ مصحف سے سیکھنا ہوا، جو کسی

(۱) مغنی المحتاج ۱/ ۱۵۶، مطالب اولی النہی ۱/ ۴۸۳، ۴۸۴، شرح روض الطالب ۱/ ۱۸۳۔

(۲) جواہر الإکلیل ۱/ ۴۷۔

اور سے سیکھنے کی طرح ہوگیا، دوسری وجہ کے مدنظر ان کے نزدیک رکھے ہوئے مصحف اور اٹھائے ہوئے مصحف میں کوئی فرق نہیں، اور پہلی وجہ کے لحاظ سے دونوں میں فرق ہے۔

اس سے وہ صورت مستثنیٰ ہے کہ جو پڑھ رہا ہے، اس کا وہ حافظ ہو، اور قرآن کو اٹھائے بغیر پڑھے تو اس کی نماز فاسد نہ ہوگی، اس لئے کہ یہ قراءت اس کے حفظ سے منسوب ہوگی، نہ کہ قرآن سے سیکھنے کی طرف، اور قرآن اٹھائے بغیر محض اس میں دیکھنے سے نماز فاسد نہ ہوگی، اس لئے کہ فساد کی دو وجہوں میں سے کوئی وجہ نہیں۔

ایک قول ہے: نماز فاسد نہ ہوگی، جبکہ ایک آیت نہ پڑھے، اس لئے کہ ان (امام ابوحنیفہ) کے نزدیک اس قدر قراءت سے نماز جائز ہوتی ہے۔

صاحبین ابو یوسف ومحمد کے نزدیک مصحف دیکھ کر پڑھنا مکروہ ہے، اگر اہل کتاب کی شباہت اختیار کرنی مقصود ہو [(۱)]۔

ب-نماز سے باہر قراءت:

قرآن پڑھنے کا حکم:

۱۵- نماز سے باہر کثرت سے قرآن کی تلاوت کرنا مستحب ہے، اس لئے کہ فرمان باری ہے: ''يَتْلُونَ ءَايٰتِ اللّٰهِ ءَانَآءَ الَّيْلِ'' [(۲)] (یہ لوگ اللہ کی آیتوں کو اوقات شب میں پڑھتے ہیں)، اور نبی کریم ﷺ کا ارشاد گرامی ہے: ''لا حسد إلا في اثنتين، رجل آتاه الله القرآن فهو يقوم به آناء الليل وآناء النهار......'' [(۳)]

(۱) حاشیہ ابن عابدین علی الدر المختار ۱/ ۴۱۹۔

(۲) سورۂ آل عمران/ ۱۱۳۔

(۳) التبیان فی آداب حملۃ القرآن ۷۸، شرح روض الطالب ۱/ ۶۴، حدیث: ''لا حسد إلا في اثنتين......'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۳/ ۵۰۲) اور مسلم (۱/ ۵۵۸) نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے، الفاظ مسلم کے ہیں۔

(رشک صرف دو شخصوں پر ہے، ایک وہ شخص جس کو اللہ نے قرآن عنایت کیا، اور وہ اس کو رات کو اور دن کو پڑھتا ہو......)۔

کتنے دنوں میں قرآن ختم کرنا چاہئے اس کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

مالکیہ وحنابلہ کی رائے ہے کہ ہر سات روز میں قرآن ختم کرنا مسنون ہے، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ نے حضرت عبداللہ بن عمرو سے فرمایا: "اقرأه في سبع، ولا تزد على ذلک" (۱) (اس کو سات دنوں میں پڑھو، اس سے زیادہ نہیں)۔

انہوں نے کہا: اگر تین دنوں میں پڑھ لے تو اچھا ہے، اس لئے کہ روایت میں ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمروؓ نے کہا، میں نے عرض کیا، اے اللہ کے رسول! میرے اندر طاقت ہے، آپ ﷺ نے فرمایا: "اقرأ القرآن في كل ثلاث" (۲) (ہر تین دن میں پڑھ لیا کرو)۔

لیکن مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ سمجھ کر تھوڑا قرآن پڑھنا، جلدی جلدی حروف کو دہرانے سے افضل ہے، اس لئے کہ فرمان باری ہے: "أَفَلَا يَتَدَبَّرُوْنَ الْقُرْءَ انَ" (۳) (تو کیا یہ لوگ قرآن میں غور نہیں کرتے)۔

حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ ختم قرآن میں بلا عذر چالیس دن سے زیادہ تاخیر کرنا مکروہ ہے، اس لئے کہ اس کے نتیجہ میں بھول جائے گا اور سستی ہوگی، اور قرآن بھولنے کا اندیشہ ہو تو چالیس دن سے زیادہ تاخیر کرنا حرام ہے (۴)۔

(۱) حدیث: "اقرأه في سبع ولا تزد على ذلک" کی روایت بخاری (فتح الباری ۹/ ۹۵) اور مسلم (۲/ ۸۲۳) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "اقرأ القرآن في كل ثلاث......" کی روایت احمد (۲/ ۱۹۸) نے کی ہے۔

(۳) سورۂ نساء/ ۸۲۔

(۴) العدوی علی شرح الرسالہ ۲/ ۴۴۸، مطالب اولی النہی ۱/ ۶۰۴۔

حنفیہ نے کہا: حافظِ قرآن کو ہر چالیس روز میں ایک بار ختم کرنا چاہئے، اس لئے کہ قرآن پڑھنے کا مقصد اس کے معانی کو سمجھنا، اور اس کے مضامین سے عبرت حاصل کرنا ہے، صرف تلاوت نہیں، فرمان باری ہے: "أَفَلَا يَتَدَبَّرُوْنَ الْقُرْءَ انَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا" (۱) (تو کیا یہ لوگ قرآن میں غور نہیں کرتے یا دلوں پر قفل لگ رہے ہیں) اور یہ سکون کے ساتھ پڑھنے سے حاصل ہوگا، معانی کے سمجھنے میں لاپرواہی سے نہیں، لہذا ختم قرآن کی کم از کم مدت چالیس دن مقرر کی گئی، ہر روز ڈیڑھ حزب یا دو تہائی حزب پڑھے، ایک قول ہے کہ سال میں دو بار ختم کرنا چاہئے، امام ابوحنیفہؒ سے روایت ہے کہ انہوں نے کہا: جس نے سال میں دو بار قرآن پڑھ لیا، اس نے اس کا حق ادا کر دیا)۔

حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ تین دن سے کم میں ختم کرنا مستحب نہیں ہے (۲)، اس لئے کہ عبداللہ بن عمروؓ کی روایت میں ہے کہ اللہ کے رسول ﷺ نے ارشاد فرمایا: "لم يفقه من قرأ القرآن في أقل من ثلاث" (۳) (جس نے تین دن سے کم میں قرآن پڑھا اس نے اس کو نہیں سمجھا)۔

نووی نے ختم قرآن کی مدت کے بارے میں سلف کے آثار ذکر کرنے کے بعد لکھا ہے کہ: مختار یہ ہے کہ یہ افراد کے لحاظ سے الگ الگ ہے، خوب غور وفکر کے ذریعہ، جس کے سامنے لطائف ومعارف کا انکشاف ہو، اس کو اسی قدر پڑھنا چاہئے جس کو وہ مکمل طور پر سمجھ

(۱) سورۂ محمد/ ۲۴۔

(۲) غنیۃ المتملی/ ۴۹۶، تبیین الحقائق ۶/ ۲۲۹، الدر المختار مع حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۸۴۔

(۳) حدیث: "لم يفقه من قرأ القرآن في أقل من ثلاث" کی روایت ترمذی (۵/ ۱۹۸) نے کی ہے، اور کہا: حدیث حسن صحیح ہے۔

سکے، اسی طرح جو اشاعت علم اور دوسرے اہم دینی کاموں میں مشغول ہو، یا عام مسلمانوں کے مفاد میں کام کر رہا ہو، اس کو اسی قدر پڑھنا چاہئے، جس کے سبب اس کے اپنے مقررہ کام میں خلل نہ پڑے، اور اگر وہ اس طرح کے لوگوں میں سے نہیں ہے، تو حتی الامکان زیادہ سے زیادہ قرآن پڑھے، لیکن اکتاہٹ اور عجلت بازی کی حد تک نہ جائے[۱]۔

حیض ونفاس والی عورت اور جنبی کے لئے قرآن پڑھنا:

۱۶- حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ حیض یا نفاس والی عورت کے لئے قرآن پڑھنا حرام ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد گرامی ہے کہ: "**لا تقرأ الحائض ولا الجنب شيئا من القرآن**"[۲] (حیض والی عورت اور جنبی قرآن بالکل نہ پڑھیں)۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ: حیض ونفاس والی عورت کے لئے قرآن پڑھنا جائز ہے[۳]۔

تفصیل اصطلاح: ''حیض'' (فقرہ ۳۹) میں ہے۔

فقہاء مذاہب اربعہ کے یہاں بالاتفاق جنبی کے لئے قرآن پڑھنا حرام ہے[۴]، اس لئے کہ روایت ہے کہ: "**أن النبي ﷺ كان لا يحجبه عن قراءة القرآن شيء إلا أن يكون جنباً**"[۱] (رسول اللہ ﷺ کو قرآن پڑھنے سے جنابت کے علاوہ کوئی چیز مانع نہ ہوتی تھی)۔

تفصیل اصطلاح: ''جنابت'' (فقرہ ۱۷) میں ہے۔

قریب المرگ آدمی کے پاس اور قبر پر قرآن پڑھنا:

۱۷- حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ جس کی جاں کنی کی حالت ہو اس کے پاس سورۂ یٰس پڑھنا مندوب ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد گرامی ہے: "**اقرءوا يٰس على موتاكم**"[۲] (اپنے مردوں پر سورہ یٰس پڑھا کرو)، یعنی ان لوگوں پر جن کی موت کے آثار ظاہر ہو چکے ہوں[۳]۔

اسی طرح ان کی رائے ہے کہ قبر پر قرآن پڑھنا مستحب ہے[۴]، اس لئے کہ حضرت انسؓ کی مرفوع روایت ہے: "**من دخل المقابر فقرأ سورة يٰس خفف الله عنهم وكان له بعدد من دفن فيها حسنات**"[۵] (اگر کوئی قبرستان میں جائے اور سورہ یٰس

---

(۱) التبیان فی آداب حملۃ القرآن ۸۱، ۸۲، الفتاوی الحدیثیہ ۵۸۔

(۲) حدیث: "لا تقرأ الحائض ولا الجنب شيئا من القرآن" کی روایت ترمذی (۱/ ۲۳۶) نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے، بخاری کے بارے میں منقول ہے کہ انہوں نے اس کے ایک راوی کے سبب اس کو معلول قرار دیا ہے۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۱۹۵، ۱۹۹، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۱۷۴، ۱۷۵، مغنی المحتاج ۱/ ۷۲، المجموع ۱/ ۳۵۶، کشاف القناع ۱/ ۱۴۷، الإنصاف ۱/ ۳۴۷۔

(۴) بدائع الصنائع ۱/ ۳۷، حاشیۃ الصاوی علی الشرح الصغیر ۱/ ۶۷، مغنی المحتاج ۱/ ۷۳، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۱۴۳، ۱۴۴۔

(۱) حدیث: "أن النبي ﷺ كان لا يحجبه عن قراءة القرآن......" کی روایت ترمذی (۱/ ۲۷۴) اور دارقطنی (۱/ ۱۱۹) نے کی ہے، الفاظ دارقطنی کے ہیں، نووی نے اس کو المجموع (۲/ ۱۵۹) میں ذکر کیا ہے، اور امام شافعی کا یہ قول نقل کیا ہے کہ محدثین اس کو ثابت نہیں مانتے ہیں۔

(۲) حدیث: "اقرءوا يس على موتاكم" کی روایت ابوداؤد (۳/ ۴۸۹) نے کی ہے، ابن حجر نے تلخیص الحبیر (۲/ ۱۰۴) میں ابن قطان کے بارے میں نقل کیا ہے کہ انہوں نے اس حدیث میں اضطراب اور وقف کی علت بتائی ہے۔

(۳) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۱۵۷، نہایۃ المحتاج ۲/ ۴۲۷، ۴۲۸، المغنی ۲/ ۴۵۰۔

(۴) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۶۰۵، ۶۰۷، القلیوبی وعمیرہ ۱/ ۳۵۱، کشاف القناع ۲/ ۱۴۷۔

(۵) حدیث: "من دخل المقابر فقرأ سورة يس......" کو زبیدی نے اتحاف السادہ (۱۰/ ۳۷۳) میں نقل کر کے خلال کے شاگرد عبدالعزیز سے منسوب کیا ہے۔

پڑھے، تو اللہ تعالیٰ مردوں سے تخفیف کردے گا، اور جتنے مردے وہاں دفن ہیں، اسی قدر اس کو نیکیاں ملیں گی)، نیز حضرت ابن عمر کے بارے میں ثابت ہے کہ انہوں نے وصیت کی تھی کہ ان کو دفن کرنے کے بعد ان کے پاس سورہ بقرہ کی ابتدائی اور آخری آیات پڑھی جائیں۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ جاں کنی والے شخص کے پاس اور قبر پر قرآن پڑھنا مکروہ ہے[۱]۔

اس کی تفصیل اصطلاح: ''احتضار'' (فقرہ ۹) اور اصطلاح: ''قبر'' میں ہے۔

مردہ کے لئے قرآن پڑھنا اور اس کا ثواب اس کو بخشنا:

۱۸- حنفیہ وحنابلہ کی رائے ہے کہ مردہ کے لئے قرآن پڑھنا اور اس کا ثواب اس کو بخشنا جائز ہے، ابن عابدین نے ''البدائع'' کے حوالہ سے لکھا ہے کہ جس کو ثواب بخشا جائے اس کے مردہ یا زندہ ہونے میں کوئی فرق نہیں، اور بظاہر اس میں بھی کوئی فرق نہیں کہ عمل کرتے وقت دوسرے کی نیت کرے یا اس عمل کو اپنے لئے کرے پھر اس کا ثواب دوسرے کو بخش دے۔

امام احمد نے فرمایا: مردہ کو ہر کار خیر پہنچتا ہے، اس لئے کہ اس سلسلہ میں نصوص وارد ہیں نیز اس لئے کہ ہر شہر میں لوگ بلانکیر اکٹھا ہو کر قرآن پڑھتے اور اپنے مردوں کو بخشتے ہیں، جو اجماع ہو گیا اس کے قائل حنابلہ میں بہوتی ہیں[۲]۔

متقدمین مالکیہ کی رائے ہے کہ مردہ کے لئے قرآن پڑھنا مکروہ ہے اور اس کا ثواب مردہ کو نہیں پہنچتا، لیکن متأخرین کی رائے ہے کہ

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۴۲۳، الشرح الصغیر ۱/ ۲۲۸۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین علی الدر المختار ۱/ ۶۰۵، کشاف القناع ۲/ ۱۴۷، الإنصاف ۲/ ۵۵۸، ۵۶۰۔

قرآن پڑھنا، ذکر کرنا اور اس کا ثواب مردہ کو بخشنے میں کوئی مضایقہ نہیں، مردہ کو اجر ملے گا۔

دسوقی نے کہا: ابن رشد کی ''نوازل'' کے آخیر میں فرمان باری: ''وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعٰى''[۱] (اور انسان کو صرف اپنی ہی کمائی ملے گی) کے بارے میں سوال میں ہے اور اگر آدمی قرآن پڑھے اور اپنی تلاوت کا ثواب، مردہ کو بخش دے تو جائز ہے، اور میت کو اس کا اجر ملے گا۔

ابن ہلال نے کہا: ابن رشد کا فتوی، اور ہمارے بہت سے اندلس ائمہ کی رائے ہے کہ میت کو قراءت قرآن کا نفع ملتا ہے، اس کو فائدہ پہنچتا ہے اور اس کو اس کا اجر ملتا ہے اگر پڑھنے والا اپنا ثواب اس کو بخش دے، مشرق ومغرب میں یہی مسلمانوں کا معمول رہا ہے، اس پر بہت سے اوقاف وقف کئے گئے، اور قدیم زمانہ سے یہ سلسلہ چلا آرہا ہے[۲]۔

امام شافعی کا مشہور مذہب یہ ہے کہ میت کو قرآن پڑھنے کا ثواب نہیں ملتا ہے، بعض شافعیہ کی رائے ہے کہ میت کو قرآن پڑھنے کا ثواب پہنچتا ہے۔

سلیمان جمل نے کہا: قراءت کا ثواب پڑھنے والے کو ملتا ہے، اور اسی کے مثل مردہ کو بھی ملتا ہے لیکن شرط ہے کہ اس کی موجودگی میں یا اس کی نیت سے ہو، یا پڑھنے کے بعد اس کا ثواب اس کو بخش دیا گیا ہو یہ معتمد قول کے مطابق ہے۔

انہوں نے صراحت کی ہے کہ اگر پڑھنے والے کا ثواب کسی سبب سے ساقط بھی ہو جائے مثلاً دنیوی محرک غالب ہو جیسے اجرت پر قرآن پڑھنا تو بھی مردہ کے تعلق سے وہ ثواب ساقط نہ ہوگا۔

(۱) سورۂ نجم/ ۳۹۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۱/ ۴۲۳۔

انہوں نے صراحت کی ہے کہ اگر مردہ کے واسطے قرآن پڑھنے کے لئے کسی کو اجرت پر رکھا گیا، اور اس نے مردہ کی نیت نہیں کی یا پڑھنے کے بعد اس کے لئے دعا نہ کی، یا اس کی قبر کے پاس اس کے لئے نہیں پڑھا، تو وہ اجارہ کی ذمہ داری سے سبک دوش نہیں ہوگا[۱]۔

طلب شفاء کے لئے قرآن پڑھنا:

۱۹- فقہاء نے صراحت کی ہے کہ مریض پر قرآن پڑھ کر شفاء طلب کرنا جائز ہے، ابن عابدین نے کہا: آج لوگوں کا عمل جواز پر ہے، اور اسی کے موافق آثار وارد ہیں، چنانچہ حضرت عائشہؓ سے مروی ہے انہوں نے فرمایا: "كان رسول الله ﷺ إذا مرض أحد من أهله نفث عليه بالمعوذات، فلما مرض مرضه الذي مات فيه جعلت أنفث عليه وأمسحه بيد نفسه، لأنها كانت أعظم بركة من يدي"[۲] (جب گھر میں کوئی بیمار ہوتا تو رسول اللہ ﷺ اس پر معوذات (قل اعوذ برب الفلق اور قل اعوذ برب الناس) پڑھ کر پھونکتے، پھر جب آپ مرض الموت میں مبتلا ہوئے تو میں آپ پر پھونکتی اور آپ ہی کا ہاتھ آپ پر پھیرتی کیونکہ آپ کا ہاتھ مبارک میرے ہاتھ سے زیادہ بابرکت تھا)۔

نووی نے کہا: مریض کے پاس سورہ فاتحہ پڑھنا مستحب ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد گرامی ہے: "وما أدراك أنها رقية"[۳] (تمہیں کیا معلوم کہ یہ دم کرنے کا ذریعہ ہے)۔

مستحب ہے کہ مریض کے پاس "قل هو الله أحد، قل أعوذ برب الفلق" اور "قل أعوذ برب الناس" پڑھے، ساتھ میں دونوں ہاتھوں پر پھونکے کیونکہ یہ رسول اللہ ﷺ کے عمل سے ثابت ہے[۱]۔

قرآن پڑھنے کے لئے اکٹھا ہونا:

۲۰- شافعیہ وحنابلہ نے صراحت کی ہے کہ قرآن پڑھنے کے لئے اکٹھا ہونا مستحب ہے، اس لئے کہ حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "ما اجتمع قوم في بيت من بيوت الله يتلون كتاب الله، ويتدارسونه بينهم إلا نزلت عليهم السكينة، وغشيتهم الرحمة، وحفتهم الملائكة، وذكرهم الله فيمن عنده"[۲] (جب بھی کچھ لوگ اللہ کے کسی گھر میں جمع ہو کر اللہ کی کتاب کی تلاوت کرتے ہیں اور ایک دوسرے کو پڑھاتے ہیں، ان پر سکینہ اترتی ہے، رحمت ان کو ڈھانپ لیتی ہے، فرشتے ان کو گھیر لیتے ہیں، اور اللہ تعالیٰ ان کا ذکر اپنے پاس رہنے والوں میں کرتا ہے)۔

ابن ابی داؤد کی روایت میں ہے کہ ابو درداءؓ ایسے لوگوں کو قرآن کا درس دیتے تھے جو ایک ساتھ پڑھتے رہتے ہیں۔

حنابلہ میں رحیبانی نے کہا ہے کہ: ہمارے اصحاب نے قرآن میں دور کرنے کو مکروہ کہا ہے، اس کی صورت یہ ہے کہ ایک پڑھنے والا پڑھے، پھر وہ قراءت کو روک دے، پھر دوسرا شخص اس کے بعد

---

(۱) نہایۃ المحتاج ۶/ ۹۳، حاشیۃ القلیوبی وعمیرہ ۳/ ۱۷۵، ۱۷۶، حاشیۃ الجمل علی شرح المنہج ۴/ ۶۷، ۶۸۔

(۲) حدیث عائشہؓ: "كان رسول الله ﷺ إذا مرض أحد من أهله نفث عليه بالمعوذات......" کی روایت مسلم (۴/ ۱۷۲۳) نے کی ہے۔

(۳) حدیث: "وما أدراك أنها رقية" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۰/ ۱۹۸) اور مسلم (۴/ ۱۷۲۷) نے کی ہے۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین علی الدر المختار ۵/ ۲۳۲، حاشیۃ العدوی علی کفایۃ الطالب الربانی ۲/ ۴۵۳، التبیان فی آداب حملۃ القرآن للنووی/ ۲۲۵ طبع دار الدعوۃ ۱۹۸۷ء، الآداب الشرعیہ لابن مفلح ۲/ ۳۶۳۔

(۲) حدیث: "ما اجتمع قوم في بيت من بيوت الله......" کی روایت مسلم (۴/ ۲۰۷۴) نے کی ہے۔

پڑھے، لیکن اگر دوسرا شخص پہلے کی قراءت کو دہرائے اسی طرح دوسرے لوگ تو مکروہ نہیں "لأن جبريل كان يدارس النبي ﷺ القرآن برمضان"[۱] (اس لئے کہ جبریل علیہ السلام رمضان میں رسول اللہ ﷺ کے ساتھ قرآن کا دور کرتے تھے)۔

ابن تیمیہ نے اکثر علماء سے نقل کیا ہے کہ قرآن پڑھنے میں دور کرنا اچھی چیز ہے، جیسے اکٹھے ہوکر بیک آواز قراءت کرنا۔

نووی نے دور کرنے کے بارے میں کہا ہے کہ یہ جائز حسن ہے، امام مالکؒ سے اس کے بارے میں دریافت کیا گیا تو انہوں نے فرمایا کہ اس میں کوئی مضایقہ نہیں، بنانی اور دسوقی نے اس کو درست قرار دیا ہے۔

لیکن حنفیہ و مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ بیک آواز ایک ساتھ ایک جماعت کا پڑھنا مکروہ ہے، اس لئے کہ اس میں سننے اور خاموشی کو ترک کرنا ہے، اور اس کی وجہ سے ایک دوسرے کی قراءت کو خلط ملط کرنا لازم آئے گا۔

صاحب غنیۃ المتملی نے کہا: مکروہ ہے کہ لوگ ایک ساتھ قرآن پڑھیں، اس لئے کہ اس میں سننے اور خاموشی اختیار کرنے کا ترک ہوگا، ایک قول ہے کہ اس میں کوئی مضایقہ نہیں[۲]۔

جن مقامات میں قرآن پڑھنا مکروہ ہے:

۲۱- صاف پسندیدہ جگہ مقام پر قرآن پڑھنا مستحب ہے، اسی وجہ سے علماء کی ایک جماعت نے کہا کہ مسجد میں قرآن پڑھنا مستحب ہے، اس لئے کہ اس میں نظافت اور جگہ کا تقدس دونوں ہے۔ یہ بات نووی نے کہی ہے۔

فقہاء حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ گندی جگہوں میں قرآن پڑھنا مکروہ ہے، مالکیہ نے تعوذ وغیرہ کے لئے معمولی آیات کو اس سے مستثنیٰ کیا ہے۔

حنفیہ نے کہا: مذبح اور غسل خانے اور نجاست کے مقامات پر قرآن پڑھنا مکروہ ہے۔

حمام میں پڑھنے کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، شافعیہ کی رائے ہے کہ بلا کراہت جائز ہے، مالکیہ کی رائے ہے کہ مکروہ ہے، البتہ تعوذ وغیرہ کے لئے چند معمولی آیات مستثنیٰ ہیں۔

حنفیہ نے کہا: اگر حمام میں کوئی اور نہ ہو جس کا ستر کھلا ہوا ہو اور حمام پاک ہو تو جہراً و سراً پڑھنا جائز ہے، اور اگر ایسا نہ ہو، اور اپنے دل میں پڑھے تو کوئی مضایقہ نہیں، جہراً پڑھنا مکروہ ہے۔

امام ابوحنیفہ نے قبروں کے پاس پڑھنے کو مکروہ کہا ہے، اور امام محمد نے اس کو جائز کہا ہے، مشائخ حنفیہ نے امام محمد کے قول کو اختیار کیا ہے، اس لئے کہ اس کے موافق آثار وارد ہیں، مثلاً مروی ہے کہ ابن عمرؓ نے تدفین کے بعد قبر کے پاس سورہ بقرہ کی ابتدائی اور آخری آیات پڑھنے کو پسند کیا۔

حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ جن بازاروں میں بلند آواز سے خرید وفروخت ہو رہی ہے وہاں پڑھنا مکروہ ہے، وہاں قاری کا بلند آواز سے پڑھنا حرام ہے، اس لئے کہ اس میں قرآن کی توہین ہے[۱]۔

---

(۱) حدیث: "مدارسة جبريل النبي ﷺ للقرآن" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱؍۳۰) نے کی ہے۔

(۲) غنیۃ المتملی شرح منیۃ المصلی ر ۴۹۷ طبع دارسعادت ۱۳۲۵ھ، حاشیۃ الدسوقی ۱؍۳۰۸، التبیان فی آداب حملۃ القرآن ر ۱۲۸، ۱۳۴، مطالب اولی النہی ۱؍۵۹۷، ۵۹۸۔

(۱) غنیۃ المتملی فی شرح منیۃ المصلی ر ۴۹۶ طبع دارسعادت ۱۳۲۵ھ، حاشیۃ العدوی علی شرح الرسالۃ ۲؍۴۴۷، التبیان فی آداب حملۃ القرآن رص ۱۰۰، ۱۰۱، مطالب اولی النہی ۱؍۵۹۶۔

قراءت قرآن کے جائز و مکروہ حالات:

۲۲- حنفیہ و شافعیہ کی رائے ہے کہ راستہ میں قرآن پڑھنا جائز ہے اگر پڑھنے والا اس سے غافل نہ ہو، لیکن اگر غافل ہو جائے تو مکروہ ہے۔

''غنیۃ المتملی'' میں ہے: پیدل چلتے ہوئے یا کوئی کام کرتے ہوئے تلاوتِ قرآن جائز ہے اگر متنبہ رہے اور چلنے یا کام کرنے میں دل مشغول نہ ہو، ورنہ مکروہ ہے۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ راستہ میں پیدل چلنے والے اور سوار کے لئے بلا کراہت تلاوتِ قرآن جائز ہے۔

مالکیہ نے اس کو ایک گاؤں سے دوسرے گاؤں یا اپنے باغ میں پیدل جانے والے کے ساتھ خاص کیا ہے اور بازار پیدل جانے والے کے لئے پڑھنے کو مکروہ کہا ہے، فرق یہ ہے کہ بازار کے لئے پیدل جانے والے کے قرآن پڑھنے میں راستوں میں پڑھنے کی وجہ سے ایک طرح سے قرآن کی توہین ہے، ایک گاؤں سے دوسرے گاؤں جانے میں ایسا نہیں کیونکہ ایسا کرنے والے کے لئے قراءت راستہ میں معین ہوگی۔

فقہاء نے لیٹے ہوئے تلاوت قرآن کو جائز قرار دیا ہے، اس لئے کہ حضرت عائشہؓ کی روایت ہے کہ: "كان رسول الله ﷺ يتكىء في حجري وأنا حائض ويقرأ القرآن"، (رسول اللہ ﷺ میری گود سے ٹیک لگائے ہوتے، میں حیض سے ہوتی اور آپ قرآن پڑھتے رہتے) ایک روایت میں ہے: "يقرأ القرآن ورأسه في حجري"[1] (آپ قرآن پڑھتے رہتے اور آپ کا سر میری گود میں ہوتا)۔

(۱) حدیث عائشہؓ: "كان رسول الله ﷺ يتكئ في حجري وأنا حائض......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/۴۰۱) نے کی ہے، اور دوسری روایت مسلم (۱/۲۴۶) نے کی ہے۔

حنفیہ نے کہا: ممکن حد تک تعظیم کی خاطر اپنے دونوں پاؤں سمیٹ لو[1]۔

انہوں نے کہا: قرآن پڑھنے والے پر ضروری ہے کہ قرآن کا احترام کرے یعنی بازاروں اور مصروف مقامات پر قرآن نہ پڑھے، اگر ایسی جگہوں پر پڑھے گا تو خود ہی اس کے احترام کو پامال کرنے والا ہوگا، اس لئے گناہ اسی کو ہوگا، جو لوگ دوسرے کاموں میں مصروف ہیں ان پر نہیں، یہ اس لئے کہ اگر لوگوں کو ان کے ضروری اسباب کے ترک کرنے کا حکم دیا جائے تو ان کو حرج ہوگا۔ لہٰذا اگر کوئی قرآن پڑھے، اور بغل میں کوئی آدمی فقہ لکھ رہا ہو اور لکھنے والے کے لئے قرآن توجہ کے ساتھ سننا ممکن نہ ہو تو گناہ قرآن پڑھنے والے پر ہوگا، اس لئے کہ اس نے ایسی جگہ قرآن کی تلاوت بلند آواز سے کی جہاں لوگ اپنے کاموں میں مصروف ہیں، لکھنے والے پر گناہ نہیں ہوگا، اور اگر رات میں چھت پر قرآن بلند آواز سے پڑھے اور لوگ سوئے ہوئے ہوں تو پڑھنے والا گنہ گار ہوگا[2]۔

حنابلہ کے یہاں بھی اسی طرح کی صراحت ہے کہ جن بازاروں میں بلند آواز سے خرید و فروخت ہوتی ہے، وہاں قرآن پڑھنا مکروہ ہے اور وہاں بلند آواز سے پڑھنا حرام ہے[3]۔

علامہ نووی نے صراحت کی ہے کہ اونگھنے والے کے لئے قرآن پڑھنا مکروہ ہے، انہوں نے کہا: "**كره النبي ﷺ القراءة للناعس مخافة من الغلط**"[4] (رسول اللہ ﷺ نے اونگھنے والے کے

(۱) غنیۃ المتملی ۴۹۶، العدوی علی شرح الرسالہ ۲/۴۴۸، التبیان فی آداب حملۃ القرآن ۱۰۲، ۱۰۳، مطالب اولی النہی ۱/۵۹۶۔
(۲) غنیۃ المتملی ۴۹۶، ۴۹۷۔
(۳) مطالب اولی النہی ۱/۵۹۶۔
(۴) التبیان فی آداب حملۃ القرآن ص ۱۰۲۔

حدیث: "أن النبي ﷺ كره القراءة للناعس" پوری حدیث یوں ہے: "إذا قام أحدكم من الليل فاستعجم القرآن على لسانه فلم =

لئے تلاوت قرآن کو ناپسند کیا ہے اس لئے کہ غلطی کا اندیشہ ہے)۔

حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ ہوا خارج ہوتے وقت قرآن پڑھنا مکروہ ہے جب ہوا کا دباؤ ہو تو قرآن کی تلاوت چھوڑ دے، جب ہوا خارج ہوجائے تو پھر تلاوت شروع کرے۔

نووی نے کہا: مناسب یہ ہے کہ تلاوت سے رک جائے تا آنکہ مکمل طور پر ہوا خارج ہوجائے، پھر دوبارہ تلاوت شروع کرے یہ اچھا طریقہ ہے، جب جمائی آئے تلاوت سے رک جائے، جب پورے طور پر جمائی آچکے تو دوبارہ تلاوت شروع کرے [۱]۔

آدابِ قراءت قرآن:

۲۳- نماز کے باہر تلاوت کرنے والے کے لئے مستحب ہے کہ اچھے حال میں ہو، باطن وظاہر پاک ہو، قبلہ رخ ہو نیز خشوع وخضوع اور سکون ووقار کے ساتھ بیٹھے [۲]۔

تفصیل اصطلاح: ''تلاوت'' (فقرہ ۶) میں ہے۔

تلاوت قرآن کے لئے اجرت پر رکھنا:

۲۴- تلاوت قرآن کے لئے کسی کو اجرت پر رکھنا اور اس پر اجرت لینا جائز ہے یا نہیں اس کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

مالکیہ وشافعیہ کی رائے ہے کہ تلاوت قرآن کے لئے اجرت کا معاملہ کرنا جائز ہے۔

شافعیہ نے کہا: اگر جنابت کی حالت میں قرآن پڑھے گا گو کہ بھول کر ایسا ہوا تو اجرت کا مستحق نہ ہوگا۔

= یدر ما یقول فلیضطجع'' کی روایت مسلم (۱/ ۵۴۳) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

(۱) مطالب اولی النہی ۱/ ۵۹۶، التبیان فی آداب حملة القرآن/ ۱۰۲۔

(۲) مطالب اولی النہی ۱/ ۵۹۶، التبیان فی آداب حملة القرآن/ ۱۰۲۔

حنفیہ وحنابلہ کی رائے ہے کہ قرآن پڑھنے کے لئے اجرت کا معاملہ کرنا صحیح نہیں ہے۔

ابن عابدین نے کہا: تلاوت کے لئے اجرت کا معاملہ کرنا اگرچہ متعارف ہوچکا ہے لیکن عرف کی وجہ سے جائز نہیں ہوگا اس لئے کہ یہ نص کے خلاف ہے، اور نص رسول اللہ ﷺ کا وہ فرمان ہے جس سے ہمارے ائمہ نے استدلال کیا ہے، آپ ﷺ نے فرمایا: ''اقرأوا القرآن ولا تغلوا فیه، ولا تجفوا عنه، ولا تأکلوا به، ولا تستکبروا به'' [۱] (قرآن پڑھا کرو، اس میں غلو نہ کرو، اس سے اعراض نہ کرو، اس کو ذریعہ معاش نہ بناؤ، اس پر تکبر نہ کرو)، خلافِ نص عرف بالاتفاق قابل رد ہے، متاخرین کا فتوی ہے کہ تعلیم قرآن کے لئے اجرت کا معاملہ کرنا جائز ہے، نہ کہ قرآن کی تلاوت کے لئے جیسا کہ بعض لوگوں کو وہم ہوگیا ہے۔

لیکن حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ تعلیم قرآن پر بلاشرط اجرت لینا جائز ہے، مذہب میں صحیح یہی ہے [۲]۔

دوم: غیر قرآن کی قراءت:

کتب حدیث کا پڑھنا:

۲۵- ابن حجر ہیتمی سے دریافت کیا گیا کہ حدیث سننے اور اس کو پڑھنے کے لئے بیٹھنے میں ثواب ہے یا نہیں؟ تو انہوں نے فرمایا: اگر سننے کا مقصد حدیث یاد کرنا اور احکام کا سیکھنا، یا رسول اللہ ﷺ پر درود بھیجنا، یا سند کو متصل کرنا ہو تو اس میں ثواب ہے، رہا متن حدیث

(۱) حدیث: ''اقرء وا القرآن ولا تغلوا فیه......'' کو ہیثمی نے مجمع الزوائد (۴/ ۷۳) میں نقل کرکے کہا: اس کو طبرانی نے روایت کیا ہے اور اس کے رجال ثقہ ہیں۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۳۴۲، جواہر الإکلیل ۲/ ۱۸۹، القلیوبی وعمیرہ ۳/ ۷۳، کشاف القناع ۴/ ۱۲، الإنصاف ۶/ ۴۶، ۴۷۔

کی قراءت کا مسئلہ تو ابو اسحاق شیرازی نے کہا: متن حدیث کے پڑھنے میں کوئی خاص ثواب نہیں، اس لئے کہ متن حدیث کو بالمعنی روایت کرنا اور اس کو پڑھنا جائز ہے، ابن العماد نے کہا: یہ بات ظاہر ہے اس لئے کہ اگر خود الفاظ حدیث کے ساتھ کوئی خاص ثواب متعلق ہوتا تو ان الفاظ کو بدلنا اور روایت بالمعنی کرنا جائز نہ ہوتا اس لئے کہ جس کے ساتھ کوئی شرعی حکم متعلق ہو، اس کو بدلنا ناجائز ہے، قرآن اس کے برخلاف ہے اس لئے کہ وہ معجز ہے، اور جب نفس حدیث کے پڑھنے میں کوئی ثواب نہیں، تو صرف حدیث کے الفاظ کو سننے میں بدرجہ اولی کوئی ثواب نہ ہوگا، بعض علماء نے ثواب کا فتوی دیا ہے اور میرے نزدیک یہی بہتر ہے، اس لئے کہ اس کا سننا فائدہ سے خالی نہیں ہوگا، کم از کم آپ ﷺ کی برکت پڑھنے والے اور سننے والے کو تو ملتی ہی ہے، لہذا یہ ان کے اس قول کے منافی نہیں کہ اذکار کا سننا مباح ہے، سنت نہیں [۱]۔

کتب سماویہ کا پڑھنا:

۲۶- حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ اہل کتاب کی کتابوں کو دیکھنا ناجائز ہے "**لأن النبي ﷺ غضب حين رأى مع عمر صحيفة من التوراة**" [۲] (اس لئے کہ رسول اللہ نے حضرت عمر کے ساتھ توریت کا ایک صحیفہ دیکھا تو آپ ﷺ غضب ناک ہوگئے)۔

حنابلہ کی طرح شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ توریت وانجیل کی تعلیم کے لئے اجرت پر رکھنا ناجائز ہے اور انہوں نے اس کو حرام شمار کیا ہے [۳]۔

سیکھنے کے لئے سحر کی کتابیں پڑھنا:

۲۷- جادو سیکھنے یا جادو کرنے کے لئے کتب سحر کے پڑھنے کے بارے میں فقہاء کے یہاں تفصیل ہے بعض صورتوں میں اتفاق اور دوسری بعض صورتوں میں اختلاف ہے۔

اس کی تفصیل اصطلاح: "سحر" (فقرہ ۱۳) میں ہے۔

قرائن

دیکھئے: "قرینہ"۔

(۱) الفتاوی الحدیثیہ لابن حجر الہیتمی ۲۷۸ طبع دار المعرفہ بیروت۔

(۲) حدیث: "أن النبي ﷺ غضب حين رأى مع عمر صحيفة من التوراة" کی روایت احمد (۳۸۷/۳) نے کی ہے، اور اس کو ابن حجر نے فتح الباری (۳۳۴/۱۳) میں نقل کر کے کہا: اس کے رجال ثقہ ہیں، البتہ مجالد میں کمزوری ہے۔

(۳) نہایۃ المحتاج ۲۷۲/۵، القلیوبی وعمیرہ ۷۰/۳، مطالب اولی النہی ۶۰۷/۱۔

قرابت

تعریف:

۱- قرابت لغت میں رشتہ میں نزدیکی ہے، رازی نے کہا: قرابت وقربی: رشتہ میں نزدیکی، یہ دراصل مصدر ہے تم کہتے ہو: بینهما قرابة وقرب وقربیٰ ومقربة (راء پر فتح وضمہ کے ساتھ)، وقربة (راء پر سکون وضمہ کے ساتھ)، وهو قريبي، وذو قرابتي، وهم أقربائي وأقاربي[۱]۔

اصطلاح میں: فقہاء نے قرابت کی تعریف اقارب کے لئے وصیت یا ہبہ کی بحث میں لکھی ہے، قرابت کی ان کے یہاں تمام تعریفات کو سات نقطہائے نظر میں منحصر کیا جاسکتا ہے:

پہلا نقطۂ نظر: قرابت کے دائرہ کو تنگ کرکے ماں کی طرف سے قرابت کے بجائے صرف باپ کی طرف سے قرابت میں منحصر کرنا، امام احمد سے یہی راجح روایت ہے اور یہ صرف چار آباء میں منحصر ہے، لہذا اگر کہے: فلاں کے قرابت والوں کے لئے میں نے وصیت کی تو اس میں اس فلاں کی اولاد، اس کے باپ کی اولاد، اس کے دادا کی اولاد اور اس کے باپ کے دادا کی اولاد داخل ہوں گی، امام احمد سے ایک دوسری روایت ہے کہ اس وصیت کو ماں کی قرابت کی طرف لوٹا یا جائے گا اگر وصیت کرنے والا اپنی زندگی میں ان کے ساتھ صلہ رحمی کرتا تھا، اور اگر وہ ان کے ساتھ حسن سلوک نہیں کرتا تھا تو ان کو کچھ نہ دیا جائے گا۔

نووی نے نقل کیا ہے کہ اصح قول کے مطابق، اقارب کے لئے وصیت میں ماں کی قرابت داخل نہیں ہوگی[۱]۔

دوسرا نقطۂ نظر: دائرۂ قرابت میں کچھ توسیع جو ماں کی قرابت اور باپ کی قرابت یعنی رحم محرم اقرب فالاقرب والدین اور اولاد کے علاوہ کو شامل ہے، اس کو علماء حنفیہ نے امام ابوحنیفہ سے نقل کیا ہے، اور اس کو کاسانی نے راجح قرار دیا ہے[۲]، اس لئے کہ مطلق قرابت سے مراد ذی رحم محرم کی قرابت ہے کیونکہ اسی کے ذریعہ یہ اسم مکمل ہوتا ہے، رہا رحم غیر محرم تو ناقص ہے، لہذا یہ رحم محرم کا نام ہوگا دوسرے کا نہیں۔

امام ابوحنیفہ سے حسن بن زیاد کی روایت کے مطابق اس میں آباء، اجداد، اولاد اور احفاد (اولاد کی اولاد) داخل نہیں ہوں گے[۳]۔

حصکفی نے کہا: جس نے اپنے والد کے بارے میں کہا کہ وہ مرے قرابت دار ہیں وہ نافرمان ہے[۴]۔

کاسانی نے کہا: والد اور اولاد کو عرفاً اور حقیقتاً بھی قرابت دار نہیں کہا جاتا، اس لئے کہ باپ اصل ہے، اور اولاد اس کا جزو اور قریب (قرابت دار) وہ ہے جو بذات خود نہیں، بلکہ کسی دوسرے کے واسطے سے کسی انسان سے قریب ہو، فرمانِ باری ہے: "اَلْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِيْنَ"[۵] (تو وہ والدین اور عزیزوں کے حق میں معقول طریقہ سے وصیت کر جائے) اور عطف کا تقاضا ہے کہ اصل میں مغایرت ہو[۶]۔

---

(۱) مختار الصحاح للرازی محمد بن أبی بکر۔

(۱) المغنی لابن قدامہ ۶/ ۱۱۸، مغنی المحتاج ۳/ ۶۳۔

(۲) بدائع الصنائع للکاسانی ۷/ ۳۴۸۔

(۳) بدائع الصنائع للکاسانی ۷/ ۳۴۹۔

(۴) الدر المختار بہامش رد المحتار ۵/ ۴۲۹۔

(۵) سورۂ بقرہ/ ۱۸۰۔

(۶) بدائع الصنائع للکاسانی ۷/ ۳۴۸۔

تیسرا نقطۂ نظر: قرابت کا اطلاق والدین اور صلبی اولاد کے علاوہ ذی رحم محرم پر ہوگا اس کے تحت اجداد واحفاد داخل ہیں، یہ امام ابوحنیفہ سے ''الزیادات'' میں منقول ہے، اس میں لکھا ہے کہ اجداد و احفاد داخل ہوں گے اور کسی اختلاف کا ذکر نہیں کیا ہے[1]۔

چوتھا نقطۂ نظر: قرابت کا اطلاق ہر ذی رحم پر ہوگا اگر چہ دور کا ہو خواہ محرم ہو یا غیر محرم، اصول وفروغ کے علاوہ ہو، اس کو خطیب شربینی نے لکھا ہے[2]۔

پانچواں نقطۂ نظر: قرابت کا اطلاق ہر ذی رحم پر ہوگا اگر چہ دور کا ہو، ماں باپ اور صلبی اولاد میں بیٹے اور بیٹی کے علاوہ اس کو نووی نے ''المنہاج'' میں راجح قرار دیا ہے[3]، یہی محمد بن الحسن کی رائے اور امام ابو یوسف کا ایک قول ہے[4]۔

چھٹا نقطۂ نظر: قرابت کا اطلاق ہر رشتہ پر ہوگا خواہ دور کا ہو اس کے تحت ماں باپ اور صلبی اولاد داخل ہیں، اسی طرح اس کے تحت اجداد واحفاد داخل ہیں، اس کو سبکی نے راجح قرار دیا ہے اور انہوں نے کہا ہے کہ یہ بحث وتحقیق اور نقل کے لحاظ سے اظہر ہے[5]، امام شافعی نے ''الام'' میں اسی کی صراحت کی ہے[6]، اور یہی ''المدونہ'' میں امام مالک کے کلام کا مفہوم ہے[7]۔

ساتواں نقطۂ نظر: قرابت کا اطلاق ہر قسم کی قرابت پر ہوگا اگر چہ دور کی ہو، باپ کی طرف سے ہو یا ماں کی طرف سے یا اولاد کی طرف

(۱) بدائع الصنائع ۷/ ۳۴۸۔
(۲) مغنی المحتاج للخطیب الشربینی، شرح المنہاج للنووی ۳/ ۶۳۔
(۳) منہاج الطالبین مع مغنی المحتاج ۳/ ۶۳۔
(۴) المبسوط للسرخسی ۱۴/ ۱۵۷۔
(۵) مغنی المحتاج للشربینی ۳/ ۶۳۔
(۶) الأم للامام شافعی ۴/ ۳۸۔
(۷) المدونہ لسحنون عن الإمام مالک ۶/ ۹۶۔

سے زوجیت، ولاء (غلام کی آزادی کا رشتہ) اور رضاعی رشتہ کو اسی پر محمول کیا جائے گا۔

یہ نقطۂ نظر متفرق ابواب میں علماء کے کلام سے مستنبط ہے[1]۔

متعلقہ الفاظ:

الف-نسب:

۲-نسب لغت میں انساب کا واحد ہے، اور النسبة و النُسبة بھی اسی کی طرح ہے، انتسب إلى أبيه: منسوب ہونا، تنسب: تیری طرف منسوب ہونے کا دعوی کیا، مثل ہے: القريب من تقرب لا من تنسب: (قرابت دار وہ ہے جو قرابت رکھے نہ کہ نسب جوڑے)۔

فلان يناسب فلانا اسم صفت نسیب ہے یعنی اس کا رشتہ دار ہے[2]۔

شرعاً: خطیب شربینی نے اس کی تعبیر: قرابت سے کی ہے۔

بہوتی نے اس کی تعبیر: ''رحم'' سے کی ہے، تمرتاشی نے ان کی متابعت کی ہے، ان دونوں حضرات نے بجائے اس کے کہ اسباب میراث میں نسب کا ذکر کرتے، کچھ اور لکھا ہے اور فرضی نے ان دونوں کو اپنے اس قول میں جمع کیا ہے: "او بقرابة لها انتساب"، (ایسی رشتہ داری جس کی بنیاد نسب ہو)۔

شیخ زکریا انصاری اور بجیرمی نے اس کو غیر ذوی الرحم میں منحصر کیا ہے۔

ابن جلاب نے نسب کو بنوت (بیٹا ہونا)، ابوت (باپ ہونا)،

(۱) بدائع الصنائع للکاسانی ۷/ ۳۵۰، الأم للإمام الشافعی ۶/ ۱۰۲، شرح الماردینی علی الرجبیہ ص ۵۴، العذب الفائض شرح عمدۃ الفرائض للعلامہ ابراہیم بن عبداللہ الفرضی ۱/ ۸، نیل الأوطار للشوکانی ۶/ ۳۱۹۔
(۲) الصحاح مادہ: ''نسب''۔

اخوت (بھائی ہونا)، عمومت (چچا ہونا) اور ان کی نسلوں میں منحصر کیا ہے[1]۔

قرابت کی جو تعریف گذر چکی ہے اس کے تناظر میں ہم دیکھتے ہیں کہ نسب اور قرابت کے مابین عموم وخصوص مطلق کا تعلق ہے، دو انسانوں کے درمیان قریب یا دور کی ولادت میں شریک ہونے کی وجہ سے جو تعلق ہے اس میں یہ دونوں جمع ہیں، اور دوسری انواع قرابت میں تنہا قرابت ہے جس میں عموم زیادہ ہے۔

ب-مصاہرت:

۳- جوہری نے کہا: أصهار: بیوی کے گھر والے ہیں، خلیل نے کہا: کچھ عرب لوگ "صهر" کو احماء (شوہر کے رشتہ دار) اور اختان (عورت کے رشتہ دار) دونوں میں سے مانتے ہیں۔

کہا جاتا ہے: "صاهرت إليهم"، شادی کرنا۔

"أصهرت بهم"، متعلق ہوجانا، اور جوار یا نسب یا شادی کے ذریعہ کسی کے احترام میں آجانا[2]۔

شرعاً مصاہرت کا اطلاق: ایسی قرابت پر ہوتا ہے جس کا سبب نکاح ہو، جیسا کہ اسبابِ میراث اور محرماتِ نکاح پر فقہاء کے کلام سے سمجھ میں آتا ہے[3]۔

اس طرح قرابت اور مصاہرت کے مابین بھی عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہے۔

ج-رحم:

۴-رحم لغت میں مادہ کی بچہ دانی یہ لفظ مونث ہے۔

رحم کا معنی قرابت بھی ہے[1]۔

شرعاً فقہاء اس کا اطلاق کبھی تو قرابت کے ہم معنی پر کرتے ہیں، اور کبھی اس کی ایک قسم یعنی ذوی الفروض اور عصبات کے علاوہ دوسرے رشتہ داروں پر کرتے ہیں، پہلے اطلاق کے لحاظ سے رحم قرابت کے مرادف (ہم معنی) ہے اور دوسرے اطلاق کے لحاظ سے رحم قرابت سے خاص ہے[2]۔

د-ولاء:

۵- جوہری نے کہا: ولاء: ولاء معتق ہے اور مولی سے مراد معتق (آزاد کرنے والا) اور معتَق (جس کو آزاد کیا گیا) دونوں ہیں[3]۔

شرعاً اس کا اطلاق ایسی عصوبت (عصبہ ہونے) پر ہوتا ہے جس کا سبب براہ راست یا ذریعہ کے طور پر یا شرعاً معتق کا احسان ہے جیسے آدمی کی اصل وفرع کا آزاد ہونا[4]، اسی کے متعلق رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "الولاء بمنزلة النسب"[5] (ولاء بمنزلہ نسب کے ہے)۔

بناء بریں ولاء ساتویں نقطۂ نظر کے لحاظ سے قرابت میں بھی عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہے۔

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۴۸۶/۵، حاشیۃ البجیرمی علی المنہج ۱۷۴/۳، ۲۴۶، العذب الفائض ۱۹/۱، مغنی المحتاج ۴/۳، التفریع ۳۳۸/۲، ہدایۃ الراغب ۴۲۲۔

(۲) الصحاح مادہ: "صہر"۔

(۳) مغنی المحتاج ۴/۳، ۲۴۶، التفریع لابن الجلاب ۴۴/۲، ۳۳۸۔

(۱) الصحاح مادہ: "رحم"۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۴۸۶/۵، ۵۰۴، ہدایۃ الراغب ۴۲۲۔

(۳) الصحاح مادہ: "ولی"۔

(۴) مغنی المحتاج ۴/۳، نیل الاوطار ۷۰/۶۔

(۵) حدیث: "الولاء بمنزلة النسب" کی روایت بیہقی (۲۹۴/۱۰) نے حضرت علی بن ابی طالبؓ سے کی ہے۔

۵-رضاع:

۶-رضاع کا معنی لغت میں چھاتی چوسنا ہے۔

شرعاً کسی عورت کے دودھ یا اس کے دودھ کے ماحصل کا مخصوص شرائط کے ساتھ کسی بچہ کے پیٹ کے اندر پہنچنا[۱]۔

رضاع وقرابت کے درمیان عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے، اس پر علماء کا اتفاق ہے کہ رضاع ولادت کے قائم مقام ہے۔

قرابت سے متعلق احکام:

اول: قرابت نبی ﷺ (قرابت دار):

نبی ﷺ کے قرابت داروں سے مراد:

۷- نبی کے قرابت داروں سے جو آپ کی آل ہیں کون مراد ہیں، اس کے بارے میں فقہاء کے چند مختلف مذاہب ہیں:

مذہب اول: یہ صرف بنو ہاشم ہیں یہ امام ابوحنیفہ و مالک کی رائے ہے[۲]، خرشی اس کی توجیہ کرتے ہوئے کہتے ہیں: اس لئے کہ صحیح یہ ہے کہ آپ کی آل وہ لوگ ہیں جو آپ ﷺ کے ساتھ ہاشم میں جا ملے ہوں اور مطلب آپ کے ساتھ ہاشم میں نہیں ملتے، اس لئے کہ مطلب ہاشم کے بھائی ہیں، پھر ان دونوں کے دو اور بھائی ہیں عبدشمس اور نوفل، عبدشمس اور نوفل میں سے کسی کی فرع (اولاد) قطعاً آل نہیں، اور ہاشم کی فرع قطعاً آل ہے اور مطلب کی فرع کے بارے میں مشہور یہ ہے کہ وہ آل نہیں، مطلب اور ہاشم حقیقی بھائی ہیں ان دونوں کی ماں بنی مخزوم سے تعلق رکھتی تھیں اور عبدشمس ونوفل حقیقی بھائی ہیں ان دونوں کی ماں بنوعدی سے تعلق رکھتی ہیں[۳]۔

علامہ عینی بنو ہاشم سے مراد کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

(۱) ابن عابدین ۲/ ۳۰۴، نہایۃ المحتاج ۷/ ۱۷۲۔

(۲) عمدۃ القاری بشرح البخاری للعینی ۹/ ۸۰، الخرشی علی مختصر خلیل ۲/ ۲۱۴۔

(۳) الخرشی ۲/ ۲۱۶۔

بنو ہاشم آل علی، آل عباس، آل جعفر، آل عقیل اور آل حارث بن عبدالمطلب ہیں[۱]۔

شوکانی کہتے ہیں: اس میں آل ابولہب داخل نہیں، اس لئے کہ بقول بعض رسول اللہ ﷺ کی زندگی میں ان میں سے کوئی مسلمان نہیں ہوا لیکن اس کی تردید" جامع الاصول" کے اس بیان سے ہوتی ہے کہ ابولہب کے دو بیٹے عتبہ ومعتب فتح مکہ کے سال مسلمان ہوئے، ان کے مسلمان ہونے سے رسول اللہ ﷺ کو خوشی ہوئی اور آپ نے ان دونوں کے لئے دعا فرمائی، یہ دونوں آپ کے ساتھ حنین وطائف کی جنگوں میں شریک ہوئے، اہل نسب ان دونوں کی اولاد بتاتے ہیں[۲]۔ یہ امام احمد سے ایک روایت ہے[۳]۔

مذہب دوم: نبی کے قرابت دار صرف بنو ہاشم اور بنو مطلب ہیں، یہ شافعیہ[۴]، اور حنابلہ کے یہاں راجح مذہب ہے[۵]، قاضی عیاض نے اسی پر اقتصار کیا ہے، مالکیہ میں زروق نے کہا: یہی راجح مذہب ہے[۶]، اس کی تائید جبیر بن مطعم کی اس روایت سے ہوتی ہے انہوں نے کہا: "**مشيت أنا وعثمان بن عفان فقال: يا رسول الله، أعطيت بني المطلب وتركتنا، وإنما نحن وهم منک بمنزلة واحدة، فقال النبي** ﷺ: "**إنما بنو هاشم وبنو المطلب شيء واحد**" (میں حضرت عثمان بن عفان کے ساتھ چلا انہوں نے کہا اے اللہ کے رسول! آپ نے بنو مطلب کو عطا فرمایا اور ہمیں چھوڑ دیا حالانکہ ہم اور وہ آپ سے ایک ہی رشتہ رکھتے

(۱) عمدۃ القاری للعینی ۹/ ۸۰۔

(۲) نیل الأوطار ۴/ ۱۷۲، ابولہب کے دو بیٹوں عتبہ ومعتب کے اسلام لانے کا واقعہ کی روایت ابن سعد نے الطبقات (۴/ ۶۰) میں کی ہے۔

(۳) نیل الأوطار ۴/ ۱۷۲۔

(۴) شرح النووی لصحیح مسلم ۷/ ۱۷۶۔

(۵) المغنی لابن قدامہ ۶/ ۴۱۰۔

(۶) مواہب الجلیل للحطاب ۲/ ۳۴۴۔

ہیں، آپ ﷺ نے فرمایا: ''بنو ہاشم اور بنو مطلب تو ایک ہی چیز ہیں''[۱]۔

امام شافعی نے یہ اور دوسری روایات نقل کی ہیں، ایک روایت میں یہ اضافہ ہے: بنو ہاشم اور بنو مطلب میں فرق کرنے والے پر اللہ کی لعنت ہو[۲]، ان کے ساتھ ان کے موالی (غلام) بھی شامل ہوں گے، اس لئے کہ غلام اپنے آقا کی قوم سے مانا جاتا ہے۔

مذہب سوم: نبی کے قرابت دار بنو قصی ہیں یہ مالکیہ میں اصبغ سے منقول ہے، اس کو عینی نے ان سے نقل کیا ہے[۳]۔

مذہب چہارم: نبی کے قرابت دار سارے قریش کے لوگ ہیں: اس لئے کہ روایت میں آتا ہے کہ جب آیت کریمہ: ''وَأَنْذِرْ عَشِيْرَتَكَ الْأَقْرَبِيْنَ''[۴] (آپ اپنے کنبہ کے عزیزوں کو ڈراتے رہیں)، نازل ہوئی، تو رسول اللہ ﷺ نے قریش کو بلایا جب سب جمع ہوگئے تو آپ نے عام خطاب فرمایا اور خاص خطاب بھی فرمایا، چنانچہ فرمایا: ''يا بني كعب بن لؤي، أنقذوا أنفسكم من النار، يا بني مرة بن كعب، أنقذوا أنفسكم من النار، يا بني عبد شمس، أنقذوا أنفسكم من النار، يا بني عبد مناف، أنقذوا أنفسكم من النار، يا بني هاشم، أنقذوا أنفسكم من النار، يا بني عبد المطلب، أنقذوا أنفسكم من النار، يا فاطمة أنقذي نفسک من النار، فإني لا أملک لكم من الله شيئا، غير أن لكم رحما سأبلها ببلالها''[۱] (اے بنو کعب بن لوی! خود کو جہنم سے چھڑاؤ، اے بنو مرہ بن کعب! خود کو جہنم سے بچاؤ، اے بنو عبد شمس! خود کو جہنم سے بچاؤ، اے بنو عبد مناف! خود کو جہنم سے بچاؤ، اے بنو ہاشم! خود کو جہنم سے بچاؤ، اے بنو عبد المطلب! خود کو جہنم سے بچاؤ، اے فاطمہ! خود کو جہنم سے بچاؤ، اس لئے کہ اللہ کے سامنے تمہارے لئے مجھے کوئی اختیار نہیں، البتہ تم جو مجھ سے ناتا رکھتے ہو، اس کو میں جوڑتا رہوں گا (یعنی دنیا میں احسان کرتا رہوں گا))۔

ابن عربی نے اس حدیث کو نقل کرنے کے بعد کہا: عمومی وخصوصی طور پر یہی آپ کی وہ ساری قرابتیں ہیں جن کو آپ نے بلایا تھا، جب آپ کو حکم دیا گیا کہ ان کو اسلام کی طرف بلائیں لیکن صحیح روایت میں ثابت ہے کہ حضرت عثمانؓ نے عرض کیا اے اللہ کے رسول! آپ نے بنو ہاشم اور بنو مطلب کو دیا، اور ہم کو چھوڑ دیا، حالانکہ ہم اور وہ آپ سے برابر کا رشتہ رکھتے ہیں تو آپ ﷺ نے فرمایا: ''إنهم لم يفارقوني في جاهلية ولا إسلام''[۲] (جاہلیت یا اسلام کسی دور میں انہوں نے میرا ساتھ نہیں چھوڑا)۔

نبی کے قرابت داروں کا صدقات وکفارات لینے کا حکم:

۸- رسول اللہ ﷺ کے قرابت دار تین انواع کے ہیں بنو ہاشم، بنو مطلب اور ان دونوں کے موالی، ان کے لئے صدقات وکفارات لینے کے حکم کے بارے میں اختلاف وتفصیل ہے جس کو اصطلاح: ''آل'' (فقرہ ۶، ۱۰) میں دیکھیں۔

---

(۱) حدیث جبیر بن مطعم: ''مشيت أنا وعثمان بن عفان......'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۶/ ۵۳۳) نے کی ہے۔

(۲) الأم ۴/ ۷۱، اس روایت کو مسند (۲/ ۱۲۸ ترتیب مسند احمد) میں بروایت علی بن حسین مرسلاً لکھا ہے۔

(۳) عمدۃ القاری ۹/ ۸۰۔

(۴) سورۂ شعراء/ ۲۱۴۔

(۱) حدیث: ''لما نزلت ''وأنذر عشيرتک الأقربين'' دعا رسول الله ﷺ قريشا..'' کی روایت مسلم (۱/ ۱۹۲) نے کی ہے۔

(۲) احکام القرآن لابن العربی ۲/ ۸۶۰، حدیث: ''إنهم لم يفارقوني......'' کی روایت نسائی (۷/ ۱۳۱) نے کی ہے۔

مال غنیمت اور فیٔ میں سے ذوی القربیٰ کے لینے کا حکم:

۹- اس بارے میں علماء کے چند مذاہب ہیں:

مذہب اول: شافعیہ وحنابلہ کی رائے ہے کہ ذوی القربیٰ کو جو یہاں بنو ہاشم اور بنو مطلب ہیں مال فیٔ اور خمس میں سے دیا جائے گا، اس کے بارے میں مال دار، فقیر، مرد وعورت سب شریک ہیں البتہ مرد، عورت کے حصہ کا دوگنا لے گا، جیسا کہ میراث میں ہے[۱]، اور یہاں بنو ہاشم وبنو مطلب کو دینا، ان حضرات کے یہاں متفق علیہ مسئلہ ہے گو کہ بنو مطلب کو زکاۃ دینے کے بارے میں امام احمد سے مختلف روایات ہیں[۲]۔

ان کا استدلال اس فرمانِ باری کے عموم سے ہے: "وَلِذِي الْقُرْبىٰ"[۳] (اور (رسول) کے قرابت داروں کے لئے)۔

یہ آیت اپنے عموم پر محمول ہے اس میں مال دار وفقیر دونوں داخل ہیں، اس کے لئے کوئی وجہ تخصیص موجود نہیں بلکہ رسول اللہ ﷺ کے قول وعمل سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ عام ہے۔

رہا آپ کا قول تو جبیر بن مطعم کی یہ روایت ہے وہ کہتے ہیں کہ جب رسول اللہ ﷺ نے خیبر کے مال سے قرابت دار کا حصہ بنو ہاشم وبنو مطلب میں تقسیم فرمایا تو میں حضرت عثمانؓ کے ساتھ حاضر خدمت ہوا، میں نے عرض کیا: یا رسول اللہ ﷺ! یہ بنو ہاشم ہیں ان کی فضیلت کا انکار نہیں، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے آپ کو ان میں رکھا ہے، یہ بتائیں کہ ہمارے بھائی بنو مطلب کو آپ نے دیا، اور ہم کو چھوڑ دیا، حالانکہ ہمارا اور ان کا آپ سے برابر کا رشتہ ہے؟ آپ ﷺ نے فرمایا: "إنهم لم يفارقوني في جاهلية ولا إسلام، وإنما هو

(۱) مغنی المحتاج ۳/ ۹۴، المغنی ۶/ ۴۱۰۔
(۲) المغنی ۲/ ۶۵۷۔
(۳) سورۂ أنفال/ ۴۱۔

بنو هاشم وبنو المطلب شيء واحد"[۱] (جاہلیت یا اسلام کسی دور میں بھی انہوں نے میرا ساتھ نہیں چھوڑا، بنو ہاشم وبنو مطلب تو ایک ہی چیز ہیں)، راوی نے کہا: پھر آپ نے اپنی انگلیوں کو ایک دوسرے میں داخل کرلیا۔

رہا آپ کا عمل تو روایت میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے زبیر کو ایک حصہ، ان کی ماں کو ایک حصہ اور ان کے گھوڑے کو دو حصے دیئے[۲]۔

آپ نے ان کی ماں کو قرابت داروں کے حصے سے ہی دیا تھا، حالانکہ وہ مال دار تھیں، نیز اس لئے کہ یہ اللہ تعالیٰ کا عطیہ ہے اس کا استحقاق والد کی قرابت سے ہوتا ہے لہذا اس میں مرد کو عورت پر فوقیت حاصل ہوئی[۳]۔

امام احمد سے ایک روایت اور یہی ابو ثور، مزنی اور ابن منذر کا قول ہے کہ خمس سے دینے میں نبی ﷺ کے قرابت داروں میں مرد وعورت میں مساوات رہے گی۔

ان حضرات کا استدلال یہ ہے کہ ان کو قرابت کے نام پر دیا گیا ہے، اور اس (قرابت) میں مرد وعورت دونوں برابر ہیں، نیز اس لئے کہ یہ خمس کے خمس میں سے ایک حصہ ہے، لہذا اس میں دوسرے حصوں کی طرح مرد وعورت برابر ہوں گے[۴]۔

مذہب دوم: حنفیہ کا ہے، ان کی رائے ہے کہ فیٔ میں نبی کے

(۱) حدیث: "جبير بن مطعم لما قسم رسول الله ﷺ ذوي القربى" کی روایت احمد (۴/ ۸۱) نے کی ہے، اور یہ حدیث صحیح بخاری (فتح الباری ۶/ ۵۳۳) میں مختصر سیاق (انداز) سے موجود ہے۔
(۲) حدیث: "أن النبي ﷺ أعطى الزبير سهما......" کی روایت احمد (۱/ ۱۶۶) نے کی ہے، احمد شاکر نے اس کی سند میں انقطاع کا اشارہ دیا ہے جیسا کہ التعلیق علی المسند (۳/ ۱۸ طبع دار المعارف) میں ہے۔
(۳) مغنی المحتاج ۳/ ۹۴، المغنی ۶/ ۴۱۱، عمدۃ القاری ۱۵/ ۶۳۔
(۴) المغنی ۶/ ۴۱۱۔

قرابت داروں کا قرابت دار ہونے کی حیثیت سے کوئی حق نہیں، اس لئے کہ اس میں سے خمس (پانچواں حصہ) نہیں نکالا جاتا، یہ تو رسول اللہ علیہ وسلم کے ساتھ خاص ہوتا ہے، آپ حسب منشا اس میں تصرف کرتے ہیں، جتنا چاہتے ہیں اس میں سے خرچ کرتے ہیں، اس کے بعد جو بچا رہتا ہے، وہ عام مسلمانوں کا ہوتا ہے جو ان کے مفادات میں صرف ہوتا ہے، رہا مال غنیمت کا خمس تو اس میں ذوی القربیٰ کو کوئی حق نہیں، الا یہ کہ وہ فقیر ہوں رسول اللہ علیہ وسلم کی زندگی میں صحیح صورت حال یہ تھی کہ آپ صرف فقیر قرابت داروں کو دیتے تھے، جیسا کہ کاسانی کہتے ہیں۔

ان حضرات کا استدلال کتاب السیر میں محمد بن حسن کی اس روایت سے ہے کہ سیدنا ابوبکر، سیدنا عمر، سیدنا عثمان اور سیدنا علیؓ نے اموال غنیمت کو تین حصوں میں تقسیم کیا: ایک حصہ یتیموں کا، ایک حصہ مسکینوں کا اور ایک حصہ مسافروں کا اور یہ صحابہ کرام کی موجودگی میں ہوا اور کسی نے ان پر نکیر نہیں کی، لہذا اس پر ان کا اجماع ہو گیا[۱]۔

آلِ بیت سے محبت:

۱۰- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ آل بیت سے محبت رکھنی چاہئے، اس لئے کہ ان سے محبت میں نبی کریم علیہ وسلم سے محبت ہے، اس کے بارے میں نبی کریم علیہ وسلم اور صحابہ کرام سے آثار منقول ہیں، مثلاً زید بن ارقمؓ کی ایک طویل حدیث میں نبی کریم علیہ وسلم کا ارشاد گرامی ہے: "أذكركم الله في أهل بيتي، قالها ثلاثا"[۲] (میں تم کو اپنے اہل بیت کے بارے میں خدا کی یاد دلاتا ہوں، یہ بات آپ نے تین مرتبہ فرمائی)۔

(۱) بدائع الصنائع ۷/۱۲۵۔
(۲) حدیث: زید بن أرقم: "أذكركم الله في أهل بيتي" کی روایت مسلم (۴/۱۸۷۳) نے کی ہے۔

ایک روایت میں ہے کہ حضرت ابوبکرؓ نے فرمایا: "ارقبوا محمدا علیہ وسلم في أهل بيته"[۱] (اہل بیت کے بارے میں محمد علیہ وسلم کا خیال رکھو)۔

نیز حضرت ابوبکرؓ نے فرمایا: "والذي نفسي بيده لقرابة رسول الله علیہ وسلم أحب إلي أن أصل من قرابتي"[۲] (اس ذات کی قسم جس کے قبضہ میں میری جان ہے! رسول اللہ علیہ وسلم کی قرابت والوں کے ساتھ سلوک کرنا مجھے اپنی قرابت والوں کے ساتھ سلوک کرنے سے زیادہ پسند ہے)۔

دوم: نسبی قرابت:

محرم وغیر محرم ہونے کی حیثیت سے اس کی اقسام:

۱۱- اس پر علماء کا اتفاق ہے کہ نسبی قرابت کی دو قسمیں ہیں: محارم و غیر محارم۔

محارم: ہر ایسے دو اشخاص ہیں جن کا آپس میں نکاح نسبی قرابت کی وجہ سے صحیح نہ ہو۔

اسی طرح اس پر بھی ان کا اتفاق ہے کہ نسبی محارم عورتوں کا ذکر اس فرمان باری میں ہے: "حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَ بَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَ عَمَّاتُكُمْ وَخَالَاتُكُمْ وَبَنَاتُ الْأَخِ وَبَنَاتُ الْأُخْتِ"[۳] (تمہارے اوپر حرام کی گئی ہیں تمہاری مائیں اور تمہاری بیٹیاں اور تمہاری بہنیں اور تمہاری پھوپھیاں اور تمہاری خالائیں اور بھائی کی بیٹیاں اور بہن کی بیٹیاں)۔

(۱) بخاری مع عمدۃ القاری ۱۶/۲۲۲، حضرت ابوبکر کا قول: "ارقبوا محمداً علیہ وسلم في أهل بيته" کی روایت بخاری (فتح الباری ۷/۷۸) نے کی ہے۔
(۲) قول ابی بکر: "والذي نفسي بيده لقرابة رسول الله علیہ وسلم" کی روایت بخاری (فتح الباری ۷/۷۸) نے کی ہے۔
(۳) سورۂ نساء/ ۲۳۔

یہ نسب کے لحاظ سے سات عورتیں ہیں جیسا کہ سرخسی کہتے ہیں [۱]۔

اول: مائیں اس کی دلیل: ''حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ'' ہے لہذا آدمی کی ماں اس پر حرام ہے، اسی طرح باپ کی طرف سے اس کی دادیاں، اور ماں کی طرف سے نانیاں حرام ہیں، جولوگ اس کے قائل ہیں کہ ایک ہی لفظ کے ذریعہ دو الگ الگ مقامات پر حقیقت ومجاز کو مراد لیا جاسکتا ہے ان کا کہنا ہے کہ ''جدات'' کی حرمت نص سے ثابت ہے، اس لئے کہ ''امہات'' کا لفظ مجازاً ان کو شامل ہے۔

جولوگ کہتے ہیں کہ ایک لفظ سے حقیقت ومجاز دونوں مراد نہیں لئے جاسکتے، ان کا کہنا ہے کہ جدات کی حرمت دلیل اجماع سے ثابت ہے [۲]۔

دوم: بنات: پہلے قول کے مطابق نواسیوں اور پوتیوں کی حرمت بھی اگر چہ نیچے کی ہوں نص سے ثابت ہے، اس لئے کہ ''بنات'' کا لفظ، مجازاً ان کو شامل ہے اور دوسرے قول کے مطابق ان کی حرمت دلیل اجماع سے ثابت ہے۔

سوم: اخوت (بہنیں) فرمان باری ''وَأَخَوَاتُكُمْ'' سے حرام ہیں، ان کی تین اصناف ہیں حقیقی بہن، باپ شریک بہن اور ماں شریک بہن، یہ عورتیں نص سے حرام ہیں ''اختیت'' (بہن ہونا) رحم یا صلب میں شریک ہونے کا نام ہے، لہذا یہ لفظ حقیقتاً تینوں اصناف کو شامل ہوگا۔

چہارم: عمات (پھوپھیاں) ان کی حرمت فرمان باری ''وَعَمَّاتُكُمْ'' سے ثابت ہے، اس کے تحت باپ کی حقیقی بہنیں باپ شریک، اور ماں شریک بہنیں سب داخل ہیں۔

(۱) المبسوط ۱۹۸/۴۔

(۲) اس اصولی قاعدہ کی بحث کے لئے دیکھئے: الإحکام للآمدی ۸۷/۲۔

پنجم: خالات (خالائیں) ان کی حرمت فرمان باری ''وَخَالَاتُكُمْ'' سے ثابت ہے اس کے تحت ماں کی حقیقی بہنیں، باپ شریک اور ماں شریک بہنیں داخل ہیں۔

ششم: بنات الأخ (بھتیجیاں) ان کی حرمت کا ثبوت فرمان باری ''وَبَنَاتُ الْأَخِ'' سے ہے اس کے تحت حقیقی بھائی، باپ شریک بھائی، اور ماں شریک بھائی کی بیٹیاں آتی ہیں۔

ہفتم: بنات الأخت (بھانجیاں) ان کی حرمت فرمان باری ''وَبَنَاتُ الْأُخْتِ'' سے ثابت ہے اس میں حقیقی بہن، باپ شریک بہن اور ماں شریک بہن کی بیٹیاں برابر ہیں [۱]۔

غیر محرم عورتیں: ان مذکورہ عورتوں کے علاوہ قرابت دار عورتیں ہیں، مثلاً ماموں کی بیٹی، خالہ کی بیٹی، چچا کی بیٹی، پھوپھی کی بیٹی، اور ان سب کی بیٹیاں۔

نسبی قرابت داروں کے مابین نکاح کا جواز وعدم جواز:

۱۲- علماء کے یہاں کوئی اختلاف نہیں کہ جن محرمات کا ذکر کیا گیا یعنی نسبی قرابت کے سبب سات حرام عورتیں ان میں سے کسی سے بھی نکاح کرنا ہمیشہ کے لئے حرام ہے۔

زنا کاری کے سبب مرد کے نطفہ سے پیدا ہونے والی بچی کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے کہ کیا وہ مرد اس سے شادی کرسکتا ہے؟ اس کی تفصیل: ''نکاح''، ''محرمات'' اور ''ولد زنا'' میں دیکھیں۔

قرابت کے سبب آزادی:

۱۳- قرابت کے سبب آزادی کے بارے میں فقہاء کے مابین اختلاف وتفصیل ہے، اس کو اصطلاح: ''عتق'' (فقرہ ۱۴) میں دیکھیں۔

(۱) المبسوط للسرخسی ۱۹۸/۴۔

قصاص ساقط کرنے والی قرابت:

۱۴- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ مکمل شرائط کے ساتھ قتل عمد میں قصاص ہے اگر چہ قرابت پائی جائے البتہ اگر اصل اپنی فرع کو قتل کرے تو اس میں چند مختلف مذاہب ہیں، اس کی تفصیل اصطلاح: ''قصاص'' میں دیکھیں۔

دیت برداشت کرنے والے قرابت دار:

۱۵- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ دیت برداشت کرنے والے قرابت دار عاقلہ ہیں اسی طرح میاں بیوی بالاتفاق عصبہ میں داخل نہیں، لہذا وہ دونوں دیت بالکل برداشت نہیں کریں گے [1]۔

تفصیل: ''دیات'' (فقرہ ۷۶)، ''عاقلہ'' (فقرہ ۳) میں ہے۔

قرابت داروں کے لئے وصیت:

۱۶- مسلمانوں کا اجماع ہے کہ غیر وارث کے لئے وصیت کرنا جائز ہے، البتہ وارث کے لئے وصیت کے بارے میں اختلاف وتفصیل ہے جس کو اصطلاح: ''وصیت'' میں دیکھیں۔

ردت واختلاف دین جن سے قرابت کے احکام ختم ہوجاتے ہیں:

۱۷- علماء کے یہاں اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ قرابت کے احکام کفر اور ردت کی وجہ سے متاثر ہوتے ہیں اس میں کچھ تفصیل ہے جس کو اصطلاح: ''اختلافِ دارین'' (فقرہ ر ۳)، ''اختلافِ دین'' (فقرہ ر ۲)، ''ردت'' (فقرہ ر ۴۷)، ''ارث'' (فقرہ ر ۱۸) میں دیکھیں۔

سوم: مصاہرت کے سبب قرابت:

۱۸- اس پر علماء کا اتفاق ہے کہ اس قرابت کا سبب نکاح ہے اس لحاظ سے حرام عورتوں یا حرام مردوں اور ان کے احکام سے واقفیت کے لئے دیکھئے اصطلاح: ''مصاہرت''، ''نفقۃ''، ''زکاۃ'' (فقرہ ر ۱۷۷)، ''صدقۃ'' (فقرہ ر ۱۷)۔

چہارم: رضاعت کی وجہ سے قرابت:

۱۹- علماء کے یہاں اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ اس قرابت کا سبب بچہ کے پیٹ میں عورت کے دودھ کا پہنچنا ہے، پھر شرعاً رضاعت کے پائے جانے کے لیے جن شرائط کا اعتبار ہے اس کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے اس کی تفصیل اصطلاح: ''رضاع'' (فقرہ ۷) میں ہے۔

پنجم: ولاء کے سبب قرابت:

۲۰- ولاء بقول جرجانی: ایسی میراث ہے جس کا مستحق انسان اپنی ملکیت میں موجود کسی شخص کو آزاد کرنے یا عقد موالات کے سبب ہوتا ہے اس کی تفصیل اصطلاح: ''عتق''، ولاء'' میں دیکھیں۔

قرابت کے حقوق کی رعایت اور اس کی شکل:

۲۱- مذکورہ بالا امور کے علاوہ قرابت کے کچھ حقوق ہیں جن کی طرف ابن جزی نے اپنے اس قول میں اشارہ کیا ہے وہ کہتے ہیں: ایک مسلمان کا دوسرے مسلمان پر دس حق ہیں۔

جب اس سے ملاقات ہو تو سلام کرے، اگر مریض ہو تو عیادت کرے، اگر دعوت دے تو اس کو قبول کرے، اگر اس کو چھینک آئے تو **یرحمک اللہ** کہے، اگر مر جائے تو اس کے جنازہ میں شریک ہو، قسم

---

(۱) نتائج الأفکار ۱۰ر ۳۹۹، ابن عابدین ۵ر۴۱۱، الخرشی ۸ر ۴۴، ۴۶، مغنی المحتاج ۴ر ۹۶، المبدع ۹ر ۱۷۔

کھالے تو اس کی قسم کو پوری کرائے، اس سے نصیحت کرنے کے لئے کہے تو اس کو نصیحت کرے، جو اچھی چیز اپنے لئے پسند کرے اس کے لئے پسند کرے، جہاں تک ہو سکے اس کو اپنے شر سے محفوظ رکھے، مسلمان وہ ہے جس کے دست و زبان سے مسلمان محفوظ ہوں، دوسرے مسلمان کی دینی و دنیاوی خیر کے لئے اپنی عمدہ چیز صرف کرے، اور اگر کچھ خرچ نہ کر سکے، تو اچھی بات کہے۔

اگر وہ رشتہ میں ہو تو اس میں یہ حق بڑھ جاتا ہے کہ حسن سلوک کے ذریعہ صلہ رحمی کرے، اس سے ملاقات کرے، اچھی بات کہے اور اس کی بدسلوکی کو سہے[۱]۔

اگر والدین میں سے کوئی ہو تو اس میں یہ حق اور بڑھ جاتا ہے، جس کی طرف اس فرمانِ باری میں اشارہ ہے: "وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓا إِلَّآ إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَاناً إِمَّا يَبْلُغَنَّ عِندَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَآ أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْ هُمَا وَقُل لَّهُمَا قَوْلاً كَرِيماً۔ وَاخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ وَقُل رَّبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيراً"[۲] (اور تیرے پروردگار نے حکم دے رکھا ہے کہ بجز اسی (ایک رب) کے کسی اور کی پرستش نہ کرنا اور ماں باپ کے ساتھ حسن سلوک رکھنا اگر وہ تیرے سامنے بڑھاپے کو پہنچ جائے ان دونوں میں سے ایک یا وہ دونوں تو تو ان سے ہوں بھی نہ کہنا اور نہ ان کو جھڑکنا اور ان سے ادب کے ساتھ بات چیت کرنا اور ان کے ساتھ محبت سے انکسار کے ساتھ جھکے رہنا اور کہتے رہنا کہ اے میرے پروردگار ان پر رحمت فرما جیسا کہ انہوں نے مجھے بچپن میں پالا پرورش کیا)، اس کی تخصیص اس فرمان باری سے ہوتی ہے: "وَإِن جَاهَدَاكَ عَلَىٓ أَن تُشْرِكَ بِي مَا

(۱) القوانین الفقہیہ/۲۹۱۔

(۲) سورۂ اسراء/۲۳، ۲۴۔

لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا وَصَاحِبْهُمَا فِي الدُّنيَا مَعْرُوفاً"[۱] (اور اگر وہ دونوں تجھ پر اس کا زور ڈالیں کہ تو میرے ساتھ کسی چیز کو شریک ٹھہرائے جس کی تیرے پاس کوئی دلیل نہیں تو تو ان کا کہنا نہ ماننا اور دنیا میں ان کے ساتھ خوبی سے بسر کئے جانا)۔

یہ ثابت ہے کہ حضرت اسماء بنت ابوبکرؓ نے کہا: "إن أمي قدمت علی راغبة وهي مشركة – فسألت النبي ﷺ – آصلها؟ قال: نعم، صلي أمک"[۲] (میری ماں میرے پاس (مدینہ) آئیں وہ مشرکہ تھیں تو میں نے رسول اللہ ﷺ سے دریافت کیا کہ میں اس کے ساتھ سلوک کروں؟ آپ نے فرمایں ہاں اپنی ماں کے ساتھ سلوک کرو)۔

ابن عربی نے اس امر پر علماء کا اتفاق نقل کیا ہے کہ ذوی الارحام کے ساتھ صلہ رحمی کرنا واجب ہے اور قطع رحمی کرنا حرام ہے[۳]۔

ابن کثیر فرمان باری:

"وَاتَّقُوا اللّٰهَ الَّذِى تَسَآءَ لُونَ بِهِ، وَالْأَرْحَامَ"[۴] (اور اللہ سے تقویٰ اختیار کرو جس کے واسطہ سے ایک دوسرے سے مانگتے ہو)، کی تفسیر میں لکھتے ہیں: اللہ کی اطاعت کر کے اس سے ڈرو اس خدا سے ڈرو، جس کے نام پر تم عقد و معاہدہ کرتے ہو، رشتوں کو توڑنے سے ڈرو بلکہ حسن سلوک کرو، اور ان کو جوڑو[۵]۔

(۱) سورۂ لقمان/۱۵۔

(۲) حدیث: أسماء بنت ابی بکر أنہا قالت: "إن أمي قدمت علی راغبة" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۰/ ۴۱۳) نے کی ہے۔

(۳) أحکام القرآن لابن العربی ۱/ ۳۰۷۔

(۴) سورۂ نساء/۱۔

(۵) تفسیر ابن کثیر ۱/ ۶۷۵۔

قرار

تعریف:

۱-لغت میں: قر الشيء قرا: کسی جگہ ٹھہرنا، اسم قرار ہے۔

قر في المكان يقر قرارا: مضبوطی سے جم جانا، فرمان باری ہے: "أَمَّنْ جَعَلَ الْأَرْضَ قَرَارًا"[1] (یا وہ ذات جس نے زمین کو قرارگاہ بنایا)، یعنی مستقر بنایا۔

القرار والقرارة من الأرض: پست اور ٹھہری ہوئی زمین۔

القرار والقرارة: پانی ٹھہرنے کی جگہ[2]۔

فقہاء لفظ قرار کو چند معانی میں استعمال کرتے ہیں، جو یہ ہیں:

الف-بمعنی زمین، یہ معنی لغوی معنی کے موافق ہے۔

"شرح منتہی الارادات" میں ہے: اگر کسی انسان کی ہوا (فضاء) میں کسی دوسرے کے درخت کی شاخ آجائے تو دوسرے پر اس کو ہٹانا لازم ہے، تاکہ اس کی اس ملکیت کو خالی کرے جس کو خالی کرنا واجب ہے، اور فضاء قرار (زمین) کے تابع ہے[3]۔

ب-بمعنی ثبوت وعدم انفصال اور اس معنی کے لحاظ سے اشیاء کے ساتھ اتصال کے لئے اتصال قرار کا لفظ بولتے ہیں۔

ابن عابدین نے کہا: اتصال قرار کے طور پر متصل وہ چیز جو ہمیشہ کے لئے رکھی جائے، جدا نہ کی جائے جیسے عمارت[4] اور یہ معنی بھی لغوی معنی کے موافق ہے۔

ج-اس کا استعمال، لفظ (حق) کی طرف منسوب کر کے کرتے ہیں، اور کہتے ہیں: "حق القرار" اور اس سے ان کا مقصود اجارہ والی اراضی یا مکانات سے انتفاع اور اس میں باقی رہنے کے حق کا ثبوت ہے، کوئی اس سے اس کو خالی کرنے کا مطالبہ نہیں کرسکتا، لہذا یہ اراضی کو گرفت میں رکھنے کا حق ہے[1]، اس کے چند اسباب ہیں جن کا بیان دوران بحث آئے گا۔

متعلقہ الفاظ:

کردار:

۲-کردار: کاف کے کسرہ کے ساتھ جیسے عمارت، درخت اور مٹی کا ڈھیر بشرطیکہ وہ اس کی مملوکہ جگہ سے لائی ہوئی مٹی ہو[2]۔

ابن عابدین میں ہے: کردار یہ ہے کہ کھیتی کرنے والا یا کھیتی کو اجرت پر لینے والا زمین میں کوئی نئی عمارت یا درخت یا مٹی کا ڈھیر بنالے اور یہ وقف کرنے والے یا نگران وقت کی اجازت سے ہو۔

کردار کا قرار سے تعلق: کردار ان امور میں سے ایک ہے جن کے ذریعہ حق قرار ثابت ہوتا ہے[3]۔

قرار سے متعلق احکام:

اول: قرار بمعنی زمین:

قرار کے توابع (ملحقات) سے ارتفاق (انتفاع) کا حکم:

قرار کے توابع سے انتفاع کی چند صورتیں ہیں مثلاً:

۳-جس نے راستہ میں چھجہ نکالا، اور راستہ آگے کھلا ہوا ہے، اور اس

---

(۱) سورۂ نمل ر ۶۱۔
(۲) لسان العرب، المصباح المنیر، المفردات فی غریب القرآن للأصفہانی۔
(۳) شرح منتہی الإرادات ۲ر ۲۶۸۔
(۴) الدر المختار و حاشیہ ابن عابدین ۴ر ۱۷۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۴ر ۱۶۔
(۲) المغرب، القاموس المحیط۔
(۳) حاشیہ ابن عابدین ۴ر ۱۶۔

چھجہ سے راہ گیر کو نقصان نہیں تو جائز ہوگا، اس لئے کہ یہ کسی کو ضرر پہنچائے بغیر ایسی چیز سے فائدہ اٹھانا ہے جس پر کسی کی ملکیت ثابت نہیں، لہذا یہ جائز ہوگا جیسے راستہ پر چلنا، نیز اس لئے کہ ہوا (فضاء) قرار (زمین) کے تابع ہے اور جب کسی کو ضرر پہنچائے بغیر راستہ سے فائدہ اٹھانے کا وہ مالک ہے تو کسی کو ضرر پہنچائے بغیر فضاء سے بھی فائدہ اٹھانے کا مالک ہوگا، یہ حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کے یہاں ہے۔

حنابلہ نے کہا: یہ امام کی اجازت سے جائز ہے، یہ ''شرح منتہی الارادات'' کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے، لیکن ابن قدامہ نے لکھا ہے کہ کھلے راستہ میں چھجہ نکالنا کسی کے لئے جائز نہیں، خواہ عادتاً راہ گیروں کو اس سے ضرر پہنچے یا نہ پہنچے، آگے موصوف نے کہا: ابن عقیل نے لکھا ہے کہ اگر اس سے ضرر نہ پہنچے تو امام کی اجازت سے جائز ہوگا[1]۔

اگر امام نے اس سے چھجہ کے عوض کسی چیز پر مصالحت کر لی تو صلح صحیح نہیں ہوگی، اس لئے کہ ہوا (فضا) قرار کے تابع ہے، لہذا اس پر الگ سے عقد نہ ہوگا، نیز اس لئے کہ یہ اس کا حق ہے، لہذا اس سے اس کے حق کا معاوضہ لینا جائز نہیں ہوگا، جیسے راستہ گذرنے کا معاوضہ۔

حنفیہ و شافعیہ نے اس کی صراحت کی ہے، مالکیہ و حنابلہ کے یہاں بھی شارع عام کے تعلق سے حکم الگ نہیں ہے[2]۔

اگر راستہ کھلا ہوا نہ ہو تو راستہ والوں کی اجازت کے بغیر اس میں چھجہ نکالنا جائز نہیں ہوگا، یہ حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کے یہاں ہے، اور اگر گلی والے کسی معین عوض پر صلح کر لیں تو جائز ہے، اس لئے کہ ان کی ملکیت ہے، وہ اس کا عوض لے سکتے ہیں، جیسے قرار کا عوض۔

حنفیہ میں جصاص اور حنابلہ میں قاضی نے کہا: اس کا عوض لینا ناجائز ہے، اس لئے کہ یہ قرار کے بغیر صرف ہوا (فضاء) کو فروخت کرنا ہے[1]۔

شافعیہ نے کہا: جو راستہ کھلا ہوا نہیں گلی والوں کے علاوہ کسی کے لئے اس میں چھجہ نکالنا کسی اختلاف کے بغیر ناجائز ہے اور اصح قول کے مطابق جس کے قائل اکثر ہیں یہ ہے کہ ان سب کی رضامندی کے بغیر، گلی والوں کے لئے بھی جائز نہیں ہے، خواہ ان کو ضرر ہو یا نہ ہو۔

دوم: شیخ ابوحامد اور ان کے موافقین کی رائے ہے کہ باقی لوگوں کو ضرر نہ پہنچے تو یہ جائز ہے، اور اگر ان کو ضرر پہنچے اور گلی والے راضی ہوں تو جائز ہے اور اگر وہ اس سے کسی چیز پر صلح کر لیں تو بلا اختلاف صلح صحیح نہ ہوگی اس لئے کہ فضاء تابع ہے، لہذا صلح کے ذریعہ الگ سے اس کے بدلہ مال نہیں لیا جائے گا جیسا کہ الگ سے اس کی بیع نہیں ہوتی[2]۔

۴- اسی قبیل سے یہ ہے کہ قرار کے اوپر کی فضاء کی بیع جائز ہے، جیسا کہ مالکیہ و حنابلہ کہتے ہیں اس لئے کہ جو قرار کا مالک ہوگا اس کے اوپر کی فضاء کا بھی مالک ہوگا۔

''الشرح الصغیر'' میں ہے: فضاء کے اوپر فضاء کی بیع جائز ہے، اور کسی تعمیر کے اوپر کی فضاء کی بیع بدرجہ اولی جائز ہے مثلاً خریدار، مالک زمین سے کہے: تم اپنی زمین پر جو تعمیر کرو گے اس کے اوپر کی فضاء میں دس ذراع مجھے فروخت کر دو اگر وہ اوپر و نیچے کی عمارت کا تعارف کر دے تاکہ دھوکہ و جہالت کا خطرہ نہ رہے۔

''شرح منتہی الارادات'' میں ہے: کسی گھر کے اوپری حصہ کی بیع

---

(۱) البدائع ۶/ ۴۹، ۵۰، جواہر الإکلیل ۲/ ۱۲۳، الفروق للقرافی ۴/ ۱۶، المہذب ۱/ ۱۴۱، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۲۶۹، المغنی ۴/ ۵۵۱۔

(۲) سابقہ مراجع، مغنی المحتاج ۲/ ۱۸۳۔

(۱) البدائع ۶/ ۴۹، ۵۰، المغنی ۴/ ۵۵۳، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۲۷۰، الفروق ۴/ ۱۶۔

(۲) روضۃ الطالبین ۴/ ۲۰۶، ۲۰۷، المہذب ۱/ ۳۴۱۔

جائز ہے اگر چہ گھر بنانہ ہوا گر اس گھر کو تعمیر کے لئے بیان کردے، اس لئے کہ او پر کا حصہ فروخت کرنے والے کی ملکیت ہے، لہذا اس کی بیع جائز ہوگی جیسے قرار کی بیع۔

حنفیہ نے اس کو ممنوع کہا ہے اس لئے کہ ان کے نزدیک ہوا (فضاء) کی بیع ناجائز ہے[۱]۔

۵- اسی قبیل سے یہ ہے کہ اگر کسی نے کسی سے یہ صلح کرلی کہ اپنی زمین کو اس کی نہر سے ایک مدت تک گو کہ معین ہو سیراب کرے گا، تو صلح صحیح نہیں ہوگی کیونکہ وہ پانی کا مالک نہیں ہے، اس لئے کہ زمین کی ملکیت سے پانی کی ملکیت نہیں ہوتی ہے۔

اگر کسی کے ساتھ نہر کے ایک حصہ مثلاً تہائی یا اسی طرح چوتھائی یا پانچواں حصہ پر صلح کرے تو صلح جائز ہے، اور یہ قرار کی بیع ہوگی یعنی قرار کے مقررہ جز و کی جو تہائی یا چوتھائی یا پانچواں حصہ ہے، پانی قرار کے تابع ہے جس کو ان دونوں کے درمیان دونوں کے حصوں کے موافق تقسیم کردیا جائے گا۔

یہ حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے یہاں ہے، مالکیہ نے زمین کے بغیر صرف مملوک پانی کی بیع کو جائز قرار دیا ہے[۲]۔

دوم: قرار بمعنی ثبوت وعدم انفصال:

جو چیز کسی چیز کے ساتھ اتصال قرار کے طور پر متصل ہو اس کی بیع:

۶- مبیع کے ساتھ اتصال قرار کے طور پر متصل ثابت توابع (ملحقات) بیع میں داخل ہوجاتی ہیں، (اتصال قرار: کسی چیز کو اس طرح سے رکھنا کہ اس کو اپنی جگہ سے ہٹایا نہ جائے) اس تعریف میں درخت داخل ہے، لہذا اگر زمین فروخت ہوگی تو اس میں لگا ہوا درخت بیع میں داخل ہوگا اس لئے کہ درخت زمین کے ساتھ اتصال قرار کے طور پر لگے ہوتے ہیں البتہ خشک درخت بیع میں داخل نہ ہوں گے اس لئے کہ یہ درخت عنقریب اکھاڑ دئے جائیں گے، یہ ایندھن کے حکم میں ہیں، زمین کے ساتھ ان کا اتصال اتصالِ قرار نہیں ہے۔

اگر فروخت کرنے والے اور خریدار کے درمیان اشیاء کے قرار میں اختلاف ہوجائے مثلاً خریدار دعویٰ کرے کہ اس کو قرار کے طور پر رکھا گیا ہے، لہذا یہ بیع میں داخل ہوگی، اور بائع یہ دعوی کرے کہ قرار کے طور پر نہیں رکھی گئی ہے پس یہ بیع میں داخل نہیں ہوگی تو اس میں تحالف (ایک دوسرے سے قسم لینا) ہوگا[۱]۔

اس کی تفصیل اصطلاح: ''شجر'' (فقرہ ۴)، ''بیع'' (فقرہ ۳۹) میں ہے۔

سوم: حق قرار اور اس کے ذریعہ سے ثابت شدہ چیز:

۷- اوقاف سے اجارہ کے طور پر لی گئی جائداد سے دائمی طور پر انتفاع کا جو حق انسان کے لئے ثابت ہوتا ہے کہ کوئی اس سے اس کو خالی کرنے کا مطالبہ نہیں کرسکتا اس کو حق قرار کہتے ہیں۔

کرایہ پر لینے والے کے لئے یہ حق اسباب ذیل سے ثابت ہوتا ہے:

الف- مستاجر (کرایہ دار) وقف کی زمین میں کوئی نئی عمارت یا درخت لگادے، ابن عابدین نے ''جامع الفصولین'' وغیرہ سے نقل

---

(۱) البدائع ۵/ ۱۴۵، الفروق ۴/ ۱۶، الشرح الصغیر ۲/ ۹، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۲۶۷۔

(۲) فتح القدیر ۵/ ۲۰۵، البدائع ۶/ ۱۲۸۹، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۰۴، مغنی المحتاج ۲/ ۱۹۱، حواشی الشروانی وابن قاسم علی تحفۃ المحتاج ۵/ ۲۲۱، کشاف القناع ۳/ ۴۰۳۔

(۱) درر الحکام شرح مجلۃ الاحکام ۱/ ۱۸۰، ۱۸۱ (دفعہ/ ۲۳۲)، نیز دیکھئے: ابن عابدین ۴/ ۳۵، الدسوقی ۳/ ۱۷۱، نہایۃ المحتاج ۴/ ۱۱۶، ۱۱۷، المغنی ۴/ ۸۶، ۸۷۔

کیا ہے کہ مستاجر نے وقف کی زمین میں کوئی تعمیر کردی یا درخت لگادیا تو اس کے لئے اس میں حق قرار ہوگیا وہ اس کو اجرت مثل کے عوض باقی رکھنے کا مطالبہ کرسکتا ہے، ''خیریہ'' میں ہے: ہمارے علماء نے صراحت کی ہے کہ کردار والے کے لئے حق قرار ہے اور وہ یہ ہے کہ کاشت کار یا مستأجر زمین میں کوئی نئی تعمیر یا درخت لگادے یا مٹی کے ذریعہ زمین پاٹ لے اور یہ وقف کرنے والے یا نگران وقف کی اجازت سے ہو تو یہ اس کے قبضہ میں باقی رہے گی [۱]۔

اس کی تفصیل اصطلاح: ''وقف'' میں دیکھیں۔

ابن عابدین نے ''البحر'' سے نقل کیا ہے کہ مستأجر اس کو اجرت مثل کے ذریعہ باقی رکھنے کا مطالبہ کرسکتا ہے اگر اس میں ضرر نہ ہو اور اگر موقوف علیہ افراد اس کو اکھاڑنے کی ضد کریں تو ان کو یہ حق نہیں ہوگا [۲]۔

ب- زمین بے کار پڑی تھی اس کو متولی سے اجرت پر لے لیا تا کہ اس کو کاشت کے قابل بنائے، اس کو جوتے اور پاٹے، تو اس کو اس کے ہاتھ سے نہیں نکالا جائے گا جب تک وہ اس پر متعارف مقرر (عشر وغیرہ) دیتا رہے، اور اگر وہ کوئی بیٹا چھوڑ کر مرگیا تو اس کے بیٹے کے حوالہ کردیا جائے گا، اور وہ اس میں اس کے قائم مقام ہوگا [۳]۔

ج- جو شخص تین سال وقف کی زمین سے فائدہ اٹھاتا رہا تو اس کے لئے اس میں حق قرار ثابت ہوجائے گا، اسی طرح جو اراضی امیریہ سے دس سال فائدہ اٹھاتا رہا اس کے لئے حق قرار ثابت ہوجائے گا اور بقول بعض تیس سال تک ہو [۴]۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۱۶۔

(۲) مجموعہ رسائل ابن عابدین ۲/ ۱۴۷۔

(۳) مجموعہ رسائل ابن عابدین ۲/ ۱۵۰، ۱۵۱۔

(۴) العقود الدریہ فی تنقیح الفتاوی الحامدیہ ۲/ ۲۱۸، مجموعہ رسائل ابن عابدین ۲/ ۱۵۳۔

اس کی تفصیل اصطلاح: ''وقف'' میں دیکھیں۔

د- خلو (پگڑی) اس سے مراد وہ مال ہے جو کرایہ دار متولی یا مالک کو دیتا ہے جس کی وجہ سے دوکان کا مالک اس کو دوکان سے نکال نہیں سکتا اور نہ دوکان دوسرے کو کرایہ پر دے سکتا ہے۔

ابن عابدین نے کہا: خلو جو اس مال کے مقابلہ میں ہوتا ہے جو مالک یا متولی کو کرایہ دار دیتا ہے اس کے لزوم کا فتوی دینے والوں میں، علامہ محقق عبدالرحمٰن عمادی ہیں موصوف نے کہا: اب مالک دوکان کرایہ دار کو نہ نکال سکتا ہے اور نہ کسی اور کو کرایہ پر دے سکتا ہے، جب تک وہ مذکورہ رقم اس کے سپرد نہ کردے لہذا بہ ضرورت (مجبوری) اس کے جواز کا فتوی بیع وفاء پر قیاس کرتے ہوئے دیا جائے گا، جو متاخرین کے یہاں معروف ہے [۱]۔

اس کی تفصیل اصطلاح: ''خلو'' (فقرہ ۱۷) میں دیکھیں۔

قراض

دیکھئے: ''مضاربت''۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۱۷۔

قِران

تعریف:

۱- قران لغت میں دو چیزوں کو یکجا کرنا ہے کہا جاتا ہے: **قرن الشخص للسائل**: مانگنے والے کو دو اونٹ ایک ہی "قِران" میں باندھ کر دیا، قِران: وہ رسی جس میں باندھا جائے، ثعالبی نے کہا: رسی کو قِران اس وقت کہیں گے جب اس میں دو اونٹ باندھا جائے، اورقرن کے معنی رسی بھی ہے[(۱)]۔

اصطلاح میں حج وعمرہ کا ایک ساتھ احرام باندھنا، یا حج کے مہینوں میں عمرہ کا احرام باندھے پھر طواف کرنے سے قبل اس میں حج داخل کردے[(۲)]۔

متعلقہ الفاظ:

ا- اِفراد:

۲- اِفراد: صرف حج کا احرام باندھنا، یعنی تنہا حج کی نیت کرنا[(۳)]۔

افراد اور قِران کے درمیان تعلق یہ ہے کہ یہ دونوں حج کی دو انواع ہیں البتہ قِران میں دو نسک (عبادت) اور افراد میں ایک نسک ہے۔

(۱) معجم مقاییس اللغۃ لابن فارس ۵/۷۶، القاموس المحیط للفیروز آبادی، المصباح المنیر للفیومی مادہ: "قرن"۔

(۲) مغنی المحتاج ۱/۵۱۳۔

(۳) الاختیار ۱/۱۵۸، حاشیۃ الدسوقی ۲/۲۸، القلیوبی ۲/۱۲۷، کشاف القناع ۲/۴۱۱۔

ب- تمتع:

۳- تمتع: حج کے مہینوں میں میقات سے عمرہ کا احرام باندھے، عمرہ سے فراغت کے بعد حلال ہوجائے پھر اسی سال مکہ سے حج کرے[(۱)]۔

دونوں میں ربط یہ ہے کہ قِران میں ایک ہی احرام سے دو نسک پورے کئے جاتے ہیں اور دونوں کے ایک ساتھ مکمل ہونے کے بعد ہی کسی سے حلال ہوا جاتا ہے جبکہ تمتع میں عمرہ پورا ہوجاتا ہے، پھر اس سے حلال ہوتا ہے پھر نئے احرام سے حج ادا کرتا ہے۔

قِران کی مشروعیت:

۴- قِران کی مشروعیت کتاب اللہ، سنت اور اجماع سے ثابت ہے۔

کتاب اللہ: فرمان باری ہے: "**وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلّٰهِ**"[(۲)] (اور حج اور عمرہ کو اللہ کے لئے پورا کرو)۔

مرغینانی نے کہا: اس سے مراد یہ ہے کہ اپنے گھر سے دونوں کا احرام باندھے[(۳)]۔

سنت: مثلاً حضرت عائشہؓ کی حدیث ہے، انہوں نے فرمایا: "**خرجنا مع رسول اللہ ﷺ عام حجة الوداع، فمنا من أهل بعمرة، ومنا من أهل بحجة وعمرة، ومنا من أهل بالحج وأهل رسول اللہ ﷺ بالحج، فأما من أهل بالحج أو جمع الحج والعمرة لم يحلوا حتى كان يوم النحر**"[(۴)] (ہم لوگ حجۃ الوداع کے سال رسول اللہ ﷺ کے

(۱) تبیین الحقائق ۲/۴۵، حاشیۃ الدسوقی ۲/۲۹، مغنی المحتاج ۱/۵۱۴، کشاف القناع ۲/۴۱۱۔

(۲) سورۂ بقرہ/۱۹۶۔

(۳) الہدایہ مع فتح القدیر ۲/۲۰۳۔

(۴) حدیث عائشہؓ: "خرجنا مع رسول اللہ ﷺ عام حجة الوداع" کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/۴۲۱) نے کی ہے۔

ساتھ نکلے، ہم لوگوں میں سے کسی نے عمرہ کا احرام باندھا تھا اور کسی نے حج وعمرہ دونوں کا اور کسی نے صرف حج کا، رسول اللہ ﷺ نے صرف حج کا احرم باندھا تھا، پھر جن لوگوں نے حج کا احرام باندھا تھا یا حج وعمرہ دونوں کا ان کا احرام قربانی کے دن سے پہلے نہ کھل سکا)۔

رسول اللہ ﷺ نے صحابہ کو قران پر برقرار رکھا، لہذا یہ مشروع ہوگیا۔

اجماع: حضرات صحابہ اور ان کے بعد کے لوگوں سے بلا کسی نکیر کے تواتر کے ساتھ منقول ہے کہ انہوں نے حج کے ان تمام طریقوں کو اختیار کیا ہے جن کی ہم نے تعریف کی ہے، ان کا یہ عمل اجماع ہوگیا۔

نووی نے کہا: اس کے بعد افراد، تمتع اور قران کے بغیر کراہت کے جائز ہونے پر اجماع منعقد ہوگیا ہے[۱]۔

قِران، تمتع اور اِفراد میں سے افضل:

۵- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ حج کی ادائیگی کی یہ صورتیں بلا کراہت جائز ہیں، البتہ افضل کون ہے اس میں فقہاء کا اختلاف ہے، ہر ایک کی افضلیت کا قول موجود ہے، اس سلسلہ میں تفصیل کے ساتھ مذاہب کا بیان آچکا ہے، دیکھئے: ''افراد'' (فقرہ ۷، ۸)، ''تمتع'' (فقرہ ۴، ۵)۔

قِران کے ارکان:

۶- قران: حج وعمرہ دونوں کے نسک کو ایک عمل میں جمع کرنا ہے، اس لئے اس کے ارکان وہی حج وعمرہ کے ارکان ہیں، اس کی تفصیل اصطلاح: ''حج'' (فقرہ ۴۶) اور اس کے بعد کے فقرات اور اصطلاح: ''عمرہ'' (فقرہ ۱۲، ۲۴) میں دیکھیں۔

لیکن کیا حج وعمرہ ہر ایک کے لئے طواف وسعی کی ادائیگی لازم ہوگی یا دونوں ایک دوسرے میں داخل ہوجائیں گے، ان کی تکرار واجب نہ ہوگی۔

جمہور کی رائے ہے کہ تداخل ہوگا، اور یہ کہ حج وعمرہ کی طرف سے طواف وسعی کافی ہوگی اب دونوں کی تکرار واجب نہیں ہوگی اس کے قائل: ابن عمر، جابر، عطاء، طاؤس، مجاہد، اسحاق بن راہویہ، ابوثور اور ابن منذر ہیں[۱]۔

ان کا استدلال نقل وقیاس سے ہے۔

نقل: حضرت عائشہؓ کی حدیث ہے جس میں انہوں نے کہا: ''...... **وأما الذين جمعوا بين الحج والعمرة فإنما طافوا طوافا واحدا**''[۲] (......اور جن لوگوں نے حج وعمرہ کو جمع کیا (یعنی قِران کیا تھا) انہوں نے ایک ہی طواف کیا)۔

حضرت عائشہؓ ہی کی حدیث ہے کہ انہوں نے حج وعمرہ کو ایک ساتھ کیا تو رسول اللہ ﷺ نے ان سے فرمایا: ''**يجزىء عنک طوافک بالصفا والمروة عن حجک وعمرتک**''[۳]، (تمہارے حج اور تمہارے عمرہ کی طرف سے تمہاری صفا ومروہ کی سعی کافی ہے)۔

حضرت جابر کی روایت میں ہے: ''**أن رسول الله ﷺ قرن الحج والعمرة، فطاف لهما طوافا واحدا**''[۴] (رسول اللہ

---

(۱) شرح مسلم للنووی ۸/ ۱۶۹۔

(۱) الشرح الکبیر ۲/ ۲۸، المنہاج وشرحہ للمحلی ۲/ ۱۲۷، نہایۃ المحتاج للرملی ۲/ ۲۴۴ طبع بولاق، المغنی ۳/ ۴۶۵، مطالب أولی النہی ۲/ ۳۰۸۔

(۲) حدیث عائشہ: ''وأما الذين جمعوا بين الحج والعمرة......'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/ ۴۹۴) اور مسلم (۲/ ۸۷۰) نے کی ہے۔

(۳) حدیث: ''يجزىء عنک طوافک بالصفا والمروة......'' کی روایت مسلم (۲/ ۸۸۰) نے کی ہے۔

(۴) حدیث جابر: ''أن رسول الله ﷺ ''قرن الحج والعمرة......'' کی روایت ترمذی (۳/ ۲۷۴) نے کی ہے، اصل حدیث مسلم (۲/ ۹۴۰) میں ہے۔

ﷺ نے حج وعمرہ کا قران کیا اور آپ نے دونوں کے لئے ایک ہی طواف کیا)۔

قیاس: اس لئے کہ یہ ایسا نسک ادا کرنے والا ہے، جس کے لئے ایک حلق (بال مونڈنا) اور ایک "رمی" (کنکری مارنا) کافی ہوتا ہے، لہذا اس کو ایک طواف اور ایک ہی سعی کافی ہوگی، جیسے حج افراد کرنے والا، نیز اس لئے کہ یہ ایک ہی جنس کی دو عبادتیں ہیں، جب دونوں یکجا ہوجائیں گی تو چھوٹی عبادت کے افعال، بڑی میں داخل ہو جائیں گے، جیسے دو طہارتیں وضو اور غسل [1]۔

حنفیہ کا قول امام احمد سے ایک روایت، شعبی، جابر بن زید، اور عبدالرحمٰن بن اسود سے مروی اور ثوری وحسن بن صالح کا قول ہے: قارن دو طواف اور دو سعی کرے گا، ایک طواف اور ایک سعی عمرہ کے لئے ایک طواف اور ایک سعی حج کے لئے [2]۔

ان حضرات کا استدلال اس فرمان باری سے ہے: "وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلّٰهِ"[3] (اور حج اور عمرہ کو اللہ کے لئے پورا کرو)، ان دونوں کو پورا کرنا یہ ہے کہ دونوں کے افعال مکمل طور پر انجام دے اس میں قارن وغیر قارن میں کوئی فرق نہیں کیا گیا ہے [4]۔

صُبی بن معبد سے مروی ہے جو حج قران کر رہے تھے انہوں نے کہا: انہوں نے (یعنی حضرت عمرؓ نے ان سے) کہا: تو تم نے کیا کیا؟، انہوں نے کہا: میں چلا اپنے عمرہ کے لئے ایک طواف کیا اور اپنے عمرہ کے لئے ایک سعی کی پھر میں لوٹا اور اسی طرح اپنے حج کے لئے کیا پھر جب تک ہمارا قیام رہا میں احرام میں باقی رہا جیسے حاجی کرتا ہے کرتا رہا یہاں تک کہ میں نے اپنا آخری نسک ادا کیا یہ سن کر

(۱) المغنی ۳/۴۶۶۔

(۲) الہدایہ ۲/۲۰۴، البدائع ۲/۲۶۷، المغنی ۳/۴۶۵، ۴۶۶۔

(۳) سورۂ بقرہ/۱۹۶۔

(۴) المغنی ۳/۴۶۶۔

حضرت عمرؓ نے فرمایا: تمہیں اپنے نبی کی سنت مل گئی [1]۔

حضرت علیؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے حج وعمرہ کا احرام باندھنے والے سے کہا: تم دونوں کا ایک ساتھ احرام باندھو پھر دونوں کے لئے دو طواف کرو اور دونوں کے لئے دو سعی کرو [2]۔

نیز اس لئے کہ قران ایک عبادت کو دوسری عبادت کے ساتھ ضم کرنا ہے اور یہ اسی صورت میں ہوگا جبکہ ہر ایک کے عمل کو مکمل طور پر ادا کر دیا جائے [3]۔

قران کی شرطیں:

شرط اول: عمرہ کے طواف سے قبل حج کا احرام باندھنا:

۷- یہ اس صورت میں ہے کہ عمرہ کا احرام باندھا، پھر حج کا احرام باندھا اور حج کو عمرہ پر داخل کر دیا تو اس کا یہ احرام صحیح ہے اور وہ قارن ہوجائے گا بشرطیکہ حج کے لئے اس کا احرام عمرہ کے طواف سے قبل ہو۔

لیکن اگر حج کا احرام باندھا، پھر عمرہ کو حج پر داخل کر دیا تو جمہور فقہاء کے نزدیک عمرہ کے لئے اس کا احرام صحیح نہیں ہوگا [4]۔

(۱) عقود الجواہر المنیفہ فی أدلۃ الامام أبی حنیفہ للزبیدی ۱/۱۴۱، فتح القدیر ۲/۲۰۵، اور اثر عمر کی روایت ابوحنیفہ نے اپنی مسند میں کی ہے، جیسا کہ عقود الجواہر المنیفہ للزبیدی (۱/۱۳۳) میں ہے، اصل حدیث نسائی (۵/۱۴۷) وغیرہ میں مختصراً ہے۔

(۲) اثر علی: "أنه قال لمن أهل بالحج والعمرة......" کی روایت بیہقی (۱۰۸/۵) نے کی ہے۔

(۳) الہدایہ ۲/۲۰۶۔

(۴) مواہب الجلیل ۳/۴۸، الزرقانی ۲/۲۵۷، الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۲/۲۷، المدونہ ۲/۳۰۱، شرح المنہاج للمحلی ۲/۱۲۷، نہایۃ المحتاج ۲/۴۴۲، الایضاح للنووی نسخہ حاشیہ ابن حجر ص ۱۵۷، المہذب والمجموع ۷/۱۶۳، ۱۶۶، مغنی المحتاج ۱/۵۱۴، المغنی ۳/۴۸۴، الکافی ۱/۵۳۲، ۵۳۳، مطالب اولی النہی ۲/۳۰۸۔

حنفیہ نے کہا کہ یہ احرام صحیح ہوگا اور وہ قارن ہوجائے گا تاہم یہ مکروہ ہے۔

اس کی تفصیل اصطلاح: "احرام" (فقرہ ۲۲، ۲۸) میں ہے۔

شرط دوم: عمرہ کے فاسد ہونے سے قبل حج کا احرام باندھنا:

۸- اگر عمرہ کا احرام باندھے پھر ارادہ ہو کہ اس پر حج داخل کردے اور عمرہ کے اوپر حج کا احرام باندھ لے تو مالکیہ و شافعیہ کے نزدیک ارداف (حج کو عمرہ کے ساتھ کرنا) کے لئے عمرہ کا صحیح ہونا شرط ہے، شافعیہ کے یہاں اس شرط کا اضافہ ہے کہ عمرہ پر حج کو داخل کرنا حج کے مہینوں میں ہو۔

حنفیہ نے کہا: عمرہ کا فاسد نہ ہونا قران کے صحیح ہونے کے لئے شرط ہے[۱] تفصیل اصطلاح: "احرام" (فقرہ ۲۴) میں ہے۔

شرط سوم:

۹- عمرہ کے لئے سارا طواف یا اکثر طواف حج کے مہینوں میں ہو یہ حنفیہ کے نزدیک ہے[۲]، شافعیہ کے یہاں اس شرط کا اضافہ ہے کہ حج کو عمرہ پر داخل کرنا حج کے مہینوں میں عمرہ کا طواف شروع کرنے سے پہلے ہو۔

تفصیل اصطلاح: "احرام" (فقرہ ۲۵، ۲۷) میں ہے۔

شرطِ چہارم:

۱۰- عمرہ کے طواف کے لئے مکمل یا اکثر شوط وقوف عرفہ سے قبل ادا کرے۔

(۱) المسلک المتقسط رص ۱۷۱، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۲۸، مواہب الجلیل ۳/ ۵۱، نہایۃ المحتاج ۲/ ۴۴۲، المجموع ۷/ ۱۶۳، ۱۶۶۔

(۲) لباب المناسک رص ۱۷۲، ردالمحتار ۲/ ۲۶۲، ۲۶۳۔

یہ حنفیہ کے نزدیک ہے، اس لئے کہ انہوں نے کہا ہے کہ قارن، دو طواف اور دو سعی کرے گا[۱]۔

شرط پنجم:

۱۱- ان دونوں کو فاسد ہونے سے محفوظ رکھے، لہذا اگر دونوں کو فاسد کردے بایں طور کہ وقوف (عرفہ) سے قبل اور عمرہ کے اکثر طواف سے قبل جماع کرلے تو اس کا قران باطل ہوجائے گا، اور دم قران ساقط ہوجائے گا اور فساد کا تاوان اس پر لازم ہوگا۔

لیکن اگر عمرہ کے لئے صرف چار شوط طواف کرنے کے بعد جماع کیا تو اس کا حج فاسد ہوجائے گا، اس کا عمرہ فاسد نہ ہوگا اور اس سے دم قران ساقط ہوجائے گا اور حنفیہ کے نزدیک فساد حج کا تاوان اس پر لازم ہوگا، یہ ارکان قران میں حنفیہ کے مذہب کے تابع ہے، دیکھئے اصطلاح: "تمتع" (فقرہ ۱۳)۔

شرط ششم: مسجد حرام کے پاس رہنے والوں میں سے نہ ہو:

۱۲- جمہور کی رائے ہے کہ مکی اور اس کے حکم کے تحت آنے والے یعنی مسجد حرام کے پاس رہنے والے کی طرف سے قران صحیح ہے، البتہ اس پر دم قران لازم نہیں ہوگا انہوں نے اس کو دم قران کے لزوم کی شرط قرار دیا ہے اس کی مشروعیت کی نہیں[۲]۔

انہوں نے کہا اس فرمان باری: "ذٰلِکَ لِمَن لَّمْ یَكُنْ أَهْلُهُ حَاضِرِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ"[۳] (یہ اس کے لئے (درست) ہے جس کے اہل مسجد حرام کے قریب نہ رہتے ہوں) میں اشارہ اس

(۱) المسلک المتقسط رص ۱۷۱، ۱۷۲۔

(۲) الشرح الکبیر ۲/ ۲۷، شرح الرسالہ وحاشیۃ العدوی ۱/ ۴۹۰، ۴۹۱، شرح المنہاج للمحلی ۲/ ۱۳۰، نہایۃ المحتاج ۲/ ۴۴۴، ۴۴۷، المغنی ۳/ ۴۶۸۔

(۳) سورۂ بقرہ/ ۱۹۶۔

فرمان باری کی طرف لوٹتا ہے: "فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ" (تو جو قربانی بھی اسے میسر ہو وہ کرڈالے) مطلب یہ ہے کہ وہ حکم یعنی تمتع اور قران کرنے والے پر ہدی کا وجوب اس صورت میں ہے جبکہ مسجد حرام کے باشندوں میں سے نہ ہو اور اگر مسجد حرام کے باشندوں میں سے ہو تو اس پر ہدی نہیں اس کا قران و تمتع دونوں صحیح ہیں [۱]۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ قارن کا مسجد حرام کے باشندوں میں سے نہ ہونا قران کے لئے شرط ہے راجح یہی ہے [۲]۔

انہوں نے کہا: سابقہ آیت میں لفظ "ذلک" سے مراد حج کے ساتھ عمرہ کا فائدہ اٹھانا ہے جس میں قران اور تمتع دونوں داخل ہیں، اس شخص کے لئے جو مسجد حرام کے باشندوں میں سے نہ ہو اس سے معلوم ہوا کہ اس شخص کے لئے نہ قران ہے نہ تمتع، اور اگر ہدی (قربانی) مراد ہوتی تو یوں کہا جاتا: "ذلک علی من لم یکن أهله حاضری المسجد الحرام" [۳] (یہ اس شخص پر ہے جو مسجد حرام کے باشندوں میں سے نہ ہو)۔

حنفیہ کی دلیل ابن عباسؓ سے مروی یہ روایت ہے کہ "أنه سئل عن متعة الحج فقال: أهل المهاجرون والأنصار وأزواج النبي ﷺ في حجة الوداع ...... إلى أن قال: "فجمعوا نسكين في عام بين الحج والعمرة فإن الله أنزله في كتابه وسنة نبيه وأباحه للناس غير أهل مكة قال الله تعالى: "ذٰلِكَ لِمَنْ لَمْ يَكُنْ أَهْلُهُ حَاضِرِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ" [۱] (ان سے حج میں تمتع کے بارے میں دریافت کیا گیا تو انہوں نے کہا: مہاجرین، انصار اور رسول اللہ ﷺ کی ازواج مطہرات نے حجۃ الوداع کے موقع پر احرام باندھا..... (آگے کہتے ہیں): اس طرح لوگوں نے دونوں عبادتیں حج وعمرہ ایک ہی سال میں ادا کیں، اللہ تعالیٰ نے یہ حکم اپنی کتاب میں اتارا اور اس کے نبی ﷺ نے اس کو جاری کیا اور مکہ والوں کے سوا تمام لوگوں کے لئے اس کو جائز رکھا، اللہ تعالیٰ خود فرماتا ہے: یہ اس کے لئے درست ہے جس کے اہل مسجد حرام کے قریب نہ رہتے ہوں)۔

شرط ہفتم:

۱۳- حج کا فوت نہ ہونا اگر حج قران کا احرام باندھنے کے بعد حج فوت ہوجائے تو قارن نہ ہوگا اور اس سے دم قران ساقط ہوجائے گا [۲]۔

قران کا طریقہ:

۱۴- قران کا طریقہ یہ ہے کہ حج وعمرہ دونوں کا احرام میقات سے یا میقات سے قبل ایک ساتھ باندھے میقات کے بعد نہیں [۳]۔

قارن کے لئے احرام کی میقات وہی ہے جو جمہور کے نزدیک مفرد کے احرام کی میقات ہے، مالکیہ نے کہا: قارن کی میقات عمرہ کی میقات ہی ہے بناء بریں جو آفاقی ہو وہ اپنی خاص میقات سے احرام باندھے گا اور غیر آفاقی کے لئے حنفیہ کے یہاں قران نہیں ہے، جمہور کے نزدیک اس کے لئے قران ہے لیکن اس پر دم نہیں ہوگا وہ اپنی جگہ سے احرام باندھے گا، البتہ مالکیہ کے یہاں ضروری ہے کہ وہ

---

(۱) دیکھئے: آیت کی اس تفسیر کے لئے روح المعانی للآلوسی ۸۹/۱ ۳ طبع بولاق، الجامع لاحکام القرآن للقرطبی ۳۸۱/۲، احکام القرآن لابن العربی ۵۴/۱ طبع عیسی الحلبی، المجموع ۱۶۲/۷۔

(۲) الدر المختار مع حاشیہ ۲۰۷/۲، ۲۱۲، المسلک المتقسط رص ۱۷۲۔

(۳) احکام القرآن للجصاص ۳۳۹/۱، نیز دیکھئے: ابن العربی و آلوسی کے سابقہ دونوں مقامات۔

(۱) حدیث ابن عباس: "أنه سئل عن متعة الحج......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۴۳۳/۳) نے کی ہے۔

(۲) لباب المناسک للسندی حنفی رص ۱۷۲، ابن عابدین ۲۶۲/۲۔

(۳) شرح المنہاج للمحلی ۱۲۷/۲۔

نکل کر ''حل'' میں جائے اور قران کا احرام باندھے۔

دیکھئے: ''احرام'' (فقرہ ۴۰، ۵۲)۔

۱۵- قارن کے احرام کا طریقہ یہ ہے کہ احرام کے لئے تیاری کے بعد دل سے نیت کرتے ہوئے یہ کہے: اے اللہ! میں حج وعمرہ کا ارادہ کرتا ہوں آپ ان دونوں کو میرے لئے آسان بنادیں اور دونوں کو میری طرف سے قبول کرلیں یا یوں کہے: میں نے عمرہ وحج کی نیت کی اور اللہ کے لئے ان دونوں کا احرام باندھا، پھر تلبیہ پڑھے: **لبیک اللهم لبیک، لبیک لاشریک لک لبیک، إن الحمد والنعمة لک والملک، لا شریک لک** (حاضر ہوں خدایا! حاضر ہوں، حاضر ہوں، تیرا کوئی شریک نہیں حاضر ہوں، تعریف ونعمت تیری ہے اور ملک تیرا ہے، تیرا کوئی شریک نہیں) پھر کہے: ''**لبیک بعمرة وحجة**'' حج وعمرہ کے ساتھ حاضر ہوں۔

حج وعمرہ کا آگے پیچھے احرام باندھنا جائز ہے یعنی پہلے عمرہ کا احرام باندھے پھر عمرہ کے ساتھ ملا کر حج کا احرام باندھے، (دیکھئے: ''احرام'' (فقرہ ۱۱۷)۔

جب قران کا احرام باندھ لے تو مالکیہ، شافعیہ وحنابلہ کے نزدیک وہی سب کام کرے گا، جو تنہا حج کا احرام باندھنے والا کرتا ہے، طواف قدوم کرے گا اس کے بعد سعی کرے گا اگر سعی کو پہلے کرلینے کا ارادہ ہو، پھر وقوف عرفہ کرے گا، اسی طرح اخیر تک حج کے اعمال ادا کرے گا قربانی کے دن قربانی کا جانور ذبح کرے گا۔

تفصیل اصطلاح: ''ہدی'' میں ہے۔

حنفیہ کے نزدیک قارن دو طواف اور دو سعی کرے گا ایک طواف و ایک سعی اپنے عمرہ کے لئے، ایک طواف وایک سعی اپنے حج کے لئے اور قران کی ادائیگی کا طریقہ یہ ہے کہ قران کا احرام باندھنے کے بعد جب مکہ میں داخل ہو، پہلے سات چکر بیت اللہ کا طواف کرے ابتدائی تین چکروں میں رمل کرے ان تمام چکروں میں اضطباع کرے، پھر اس کے بعد صفا ومروہ کے درمیان سعی کرے اور یہ عمرہ کے افعال ہیں، پھر حج کے افعال شروع کرے، سات چکر طواف قدوم کرے، اس کے بعد حج کی سعی کرے اگر قربانی کے دن سے پہلے ہی سعی کرلینا چاہتا ہے (دیکھئے: سعی) اور اس صورت میں دوسرے طواف میں رمل اور اضطباع کرے، اس لئے کہ رمل واضطباع ہر اس طواف میں سنت ہیں جن کے بعد سعی ہو[1]، پھر حج کے افعال کرتا جائے جیسا کہ حج افراد میں ہے اور قربانی کا جانور ذبح کرے اسی طرح اخیر تک کے افعال کرے لیکن عمرہ کے افعال ادا کرنے کے بعد احرام نہیں کھولے گا، حلق نہیں کرے گا، اس لئے کہ وہ حج کا احرام باندھے ہوئے ہے اس کے احرام سے نکلنے کا وقت قربانی کا دن ہے[2]۔

قارن کے لئے تحلل (احرام کھلنا):

۱۶- قارن کے لئے دو تحلل ہیں:

تحلل اول: اس کو تحلل اصغر بھی کہتے ہیں۔

یہ حنفیہ کے نزدیک حلق (بال مونڈنے) سے مالکیہ وحنابلہ کے نزدیک صرف جمرہ عقبہ کی رمی سے اور شافعیہ کے نزدیک تین چیزوں میں سے کسی دو کو انجام دینے سے ہوتا ہے، وہ تین چیزیں یہ ہیں: رمی، حلق، طواف یعنی طواف زیارت جس سے پہلے سعی کرلی گئی ہو، ورنہ وہ طواف زیارت کے بعد سعی کرنے پر ہی حلال ہوگا۔

اس باب میں مفرد، قارن اور متمتع ان تمام حضرات کے نزدیک برابر ہیں حتی کہ شافعیہ کے یہاں بھی اس لئے کہ شافعیہ کے نزدیک تحلل میں ذبح کا کوئی دخل نہیں ہے۔

---

(۱) ردالمحتار ۲/ ۲۶۳۔

(۲) شرح اللباب/ ۱۷۴۔

تحلل اول سے جماع کے علاوہ تمام ممنوعات احرام حلال ہوجاتے ہیں۔

تحلل دوم: اس کو تحلل اکبر کہتے ہیں۔

اس کے ذریعہ تمام ممنوعات احرام حتیٰ کہ عورتیں بھی بالا جماع حلال ہوجاتی ہیں۔

حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک تحلل اکبر طواف افاضہ کے ذریعہ (بشرطیکہ یہاں حلق ہو) باتفاق طرفین ہوجاتا ہے، مالکیہ کے یہاں یہ اضافہ ہے کہ طواف سے پہلے سعی ہو، حنفیہ نے کہا: تحلل میں سعی کا کوئی دخل نہیں اس لئے کہ وہ مستقل واجب ہے۔

شافعیہ وحنابلہ کے نزدیک: تحلل کے مذکورہ بالا تینوں افعال کے مکمل ہونے پر تحلل اکبر حاصل ہوجاتا ہے [۱]۔

قران میں ہدی (قربانی):

۱۷- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ قارن پر ہدی واجب ہے جس کو وہ قربانی کے دنوں میں ذبح کرے گا [۲]، اس لئے کہ فرمان باری ہے: "فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ" [۳] (تو پھر جو شخص عمرہ سے مستفید ہوا حج سے ملا کر تو جو قربانی بھی میسر ہو وہ کر ڈالے)، اس لئے کہ قارن متمع کے حکم میں ہے۔

قرطبی نے کہا: قران کو تمتع کے باب سے اس لئے قرار دیا گیا کہ ایک بار عمرہ کے سفر اور دوسری بار حج کے لئے سفر میں جو مشقت آتی ہے اس کو ترک کر کے قارن فائدہ اٹھاتا ہے اور دونوں کو ایک ساتھ جمع کر کے فائدہ اٹھاتا ہے، ان میں سے ہر ایک کے لئے اس کی میقات سے احرام نہیں باندھے ہوتا ہے، حج کو عمرہ میں ملا دیتا ہے، لہذا فرمان باری: "فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ" (تو پھر جو شخص عمرہ سے مستفید ہوا حج سے ملا کر تو جو قربانی بھی میسر ہو وہ کر ڈالے) کے تحت آتا ہے [۱]، یہ ابن مسعود اور ابن عمرؓ سے مروی ہے نیز اس لئے کہ جب تمتع کرنے والے پر قربانی واجب ہے کہ اس نے دو عبادتوں کو ایک کے وقت میں انجام دیا ہے تو قارن پر بدرجہ اولی واجب ہوگی کہ اس نے دونوں کو ایک احرام میں جمع کر دیا ہے [۲]۔

قربانی میں کم از کم بکری ہے، گائے افضل ہے اور اونٹ ان دونوں سے افضل ہے۔

اس ہدی (قربانی) کے وجوب کے سبب کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے جمہور حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ نے کہا ہے کہ یہ دم شکر ہے اللہ تعالی کا شکر ادا کرنے کے لئے واجب ہے کہ اس نے ایک سفر میں دو عبادتوں کی ادائیگی کی توفیق دی، لہذا وہ خود بھی کھائے گا، جس کو چاہے کھلائے گا اگر چہ مالدار ہو اور صدقہ کرے گا [۳]۔

شافعیہ نے کہا: یہ دم جبر ہے، ان کے مذہب میں صحیح یہی ہے، لہذا قارن خود اس میں سے نہیں کھائے گا بلکہ پورے جانور کا صدقہ کر دینا واجب ہے [۴]۔

---

(۱) فتح القدیر ۲/ ۱۸۳، المسلک المتقسط ص ۱۵۵، شرح الرسالہ ابن أبی زید ۱/ ۴۷۹، الشرح الکبیر للدردیر ۲/ ۴۶، نہایۃ المحتاج ۲/ ۴۳۱، الکافی ۱/ ۴۰۸، المغنی ۳/ ۴۴۲، مطالب أولی النہی ۲/ ۴۲۷۔

(۲) المغنی ۳/ ۴۶۸، ۴۶۹۔

(۳) سورۂ بقرہ/ ۱۹۶۔

(۱) الجامع لأحکام القرآن ۲/ ۳۹۲۔

(۲) المہذب بشرح المجموع ۷/ ۱۹۰۔

(۳) فتح القدیر ۲/ ۲۲۳، المسلک المتقسط ص ۱۷۴، تبیین الحقائق ۲/ ۸۹، رسالہ ابن أبی زید مع الشرح ۱/ ۵۰۸، ۵۰۹، شرح العشماویہ للصفتی ص ۲۰۳، بدایۃ المجتہد ۱/ ۲۶۷، المغنی ۳/ ۵۴۱، الکافی ۱/ ۵۳۵، ۵۳۹، ۶۳۴، ۶۳۵، مطالب اولی النہی ۲/ ۴۷۵۔

(۴) المجموع ۸/ ۳۳۲، مغنی المحتاج ۱/ ۵۱۷۔

تفصیل اصطلاح: ''ہدی'' میں ہے۔

جوقربانی نہ کر سکے اس کے ذمہ بالاجماع تین دن حج میں اور سات دن گھر لوٹنے پر روزہ رکھنا واجب ہے، اس لئے کہ فرمان باری ہے: ''فَمَنْ لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلٰثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ''[1] (اور جس کسی کو میسر ہی نہیں آئے وہ تین دن کے روزے زمانہ حج میں رکھ ڈالے اور سات روزے جب تم واپس ہو، یہ پورے دس روزے ہوئے)۔

تفصیل اصطلاح: ''تمتع'' (فقرہ ۱۷، ۲۰) اور ''ہدی'' میں ہے۔

تمتع کا قران بن جانا:

۱۸- اگر متمتع قربانی کا جانور ساتھ لائے جیسا کہ سنت ہے تو حنفیہ و حنابلہ نے کہا: اپنے ساتھ قربانی کا جانور لے کر آنے والا متمتع عمرہ کے افعال ادا کر کے حلال نہ ہوگا، حلق نہیں کرے گا اور اگر حلق کر دے تو بھی اپنے عمرہ کے احرام سے نہیں نکلے گا، اور اس کا حلق کر دینا عمرہ کے احرام پر جنایت ہوگا اور اس کی اس جنایت کی وجہ سے اس پر دم لازم ہوگا وہ محرم باقی رہے گا پھر ترویہ کے دن حج کا احرام باندھے گا اور جو حاجی کرتا ہے وہی افعال یہ بھی کرے گا البتہ اس سے طواف قدوم ساقط ہو جائے گا، بالآخر قربانی کے دن وہ ان دونوں سے حلال ہوگا۔

حنفیہ نے کہا: وہ قارن ہو جائے گا یہی حنابلہ کے یہاں معتمد ہے[2]۔

(۱) سورۂ بقرہ/ ۱۹۶۔

(۲) الہدایہ ۲/ ۲۱۴، ۲۱۵، المسلک المتقسط رص ۱۹۲، مطالب اولی النہی ۲/ ۳۱۵، ۳۱۶، ۳۰۷۔

مالکیہ[1]، شافعیہ[2] کی رائے اور حنابلہ کے یہاں ایک قول ہے: اپنے ساتھ قربانی کا جانور لانے والا متمتع قربانی کا جانور ساتھ نہ لانے والے کی طرح عمرہ کی ادائیگی کے بعد حلال ہو جائے گا اور مکہ میں حلال باقی رہے گا بالآخر حج کا احرام باندھے گا تفصیل: اصطلاح ''تمتع'' (فقرہ ۱۵) میں ہے۔

قارن کی اپنے احرام پر جنایات:

۱۹- قارن کے بارے میں اختلاف کی وجہ سے کہ کیا اس کے لئے ایک طواف اور ایک سعی اس کے حج و عمرہ کے واسطے کافی ہے جیسا کہ جمہور کی رائے ہے یا دونوں کے لئے دو طواف اور دو سعی واجب ہے جیسا کہ حنفیہ کا مذہب ہے، قارن کے لئے ممنوعات احرام کے کفارات میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

جمہور ممنوعات احرام کے کفارات کے بارے میں قارن وغیر قارن کو برابر کہتے ہیں۔

جبکہ حنفیہ نے کہا ہر وہ چیز جس کو حج و عمرہ کے قران کرنے والا انجام دے جس کے بارے میں ہم نے لکھا ہے کہ اگر اس کو مفرد کر گذرے تو اس کی جنایت کی وجہ سے اس پر ایک دم واجب ہوگا ان چیزوں میں قارن پر دو دم واجب ہوں گے، اس لئے کہ اس نے حج و عمرہ دونوں پر جنایت کی ہے، لہذا اس پر ایک دم تو اس کے حج کے لئے اور ایک دم اس کے عمرہ کے لئے واجب ہوگا اسی طرح صدقہ کا حکم ہے۔

تفصیل اصطلاح: ''احرام'' (فقرہ ۱۴۷، ۱۶۹) میں ہے۔

اس سے ان کی مراد وہ جنایات ہیں جو دونوں عبادتوں میں سے

(۱) متن العشماویہ وحاشیۃ الصفتی رص ۲۰۲، ۲۰۳۔

(۲) المجموع ۷/ ۱۷۵۔

کسی ایک کے ساتھ خاص نہیں، جیسے سلا ہوا کپڑا پہننا، خوشبو لگانا، بال مونڈنا، شکار کو چھیڑنا اور اس جیسی چیزوں میں قارن پر دو جزائیں لازم ہیں۔

جو جنایات دونوں عبادتوں میں سے کسی ایک کے ساتھ خاص ہیں ان میں صرف ایک جزاء واجب ہے جیسے رمی ترک کرنا اور طواف وداع ترک کرنا[۱]۔

اس سلسلہ میں قارن ہی کی طرح وہ تمام لوگ ہیں جو دو عبادتوں کا ایک ساتھ احرام باندھیں جیسے وہ متمتع جو اپنے ساتھ قربانی کا جانور لائے، یا ہدی کا جانور تو ساتھ نہ لائے مگر عمرہ سے حلال نہ ہوا اور حج کا احرام باندھ لے اسی طرح جو دو حج یا دو عمرے ایک ساتھ کرے،[۲] مثلاً دونوں کا ایک ساتھ احرام باندھے تو حنفیہ کی رائے ہے کہ دونوں کا احرام ہو جائے گا، اور دونوں میں سے ایک کی قضا اس پر واجب ہوگی، جمہور کے نزدیک اس کا احرام دونوں کے لئے نہیں ہوگا، دیکھئے: "احرام" (فقرہ ۲۲-۲۹)۔

رہا قارن کا جماع کر لینا تو اس میں تفصیل ہے جو اصطلاح: "احرام" (فقرہ ۱۷۸) میں آچکی ہے۔

(۱) شرح اللباب ص ۲۶۹، ۲۷۱۔

(۲) شرح اللباب ص ۲۷۱۔

قُرب

تعریف:

۱- قرب لغت میں: بُعد کی ضد ہے، کہا جاتا ہے: "قربت منه أقرب وقربا وقربانا" یعنی میں اس سے قریب ہوا، اس سے ملا، باب تفعیل کے ذریعہ اس کو متعدی کیا جاتا ہے، چنانچہ کہا جاتا ہے: قربته: قریب کر دیا۔

اس کا استعمال: مکان، زمان، نسبت، منزلت، رعایت اور قدرت میں ہوتا ہے، ایک قول ہے کہ مکان میں نزدیکی کے لئے قرب اور منزلت میں قربت اور رشتہ میں نزدیکی کے لئے قرابت کا استعمال ہوتا ہے۔

اس کا اصطلاحی مفہوم اس کے لغوی معنی سے الگ نہیں ہے[۱]۔

متعلقہ الفاظ:

بعد:

۲- بعد قرب کی ضد ہے کہا جاتا ہے: بعد الشيء بعدا دور ہونا صفت بعید ہے اس کی جمع بعداء ہے یہ باء وہمزہ کے ذریعہ متعدی ہوتا ہے، کہا جاتا ہے: بعدت به: میں نے اس کو دور کر دیا اور أبعدته: میں نے اس کو دور پہنچا دیا[۲]۔

اصطلاحی مفہوم لغوی معنی سے الگ نہیں۔

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، المفردات فی غریب القرآن مادہ: "قرب"۔

(۲) لسان العرب، المصباح المنیر۔

بعد وقرب میں تضاد کی نسبت ہے۔

راغب اصفہانی نے کہا: بعد قرب کی ضد ہے ان دونوں کی کوئی معین حد نہیں، یہ ایک جگہ کو دوسری جگہ کرنے کے اعتبار سے ہے، اس کا استعمال محسوس چیز میں ہوتا ہے اور یہی اکثر ہے اور معقول (ذہنی چیز) میں بھی ہوتا ہے[۱]۔

قرب سے متعلق احکام:

الف-اِرث میں:

۳-اس پر فقہاء کا اجماع ہے کہ وراثت میں وارث عصبہ میں سے اقرب دوسرے پر مقدم ہوتا ہے لہذا پوتا صلبی بیٹے کے ساتھ یا اس سے اقرب پوتے کے ساتھ وارث نہ ہوگا، اس کی دلیل یہ حدیث ہے:"ألحقوا الفرائض بأهلها فما بقي فهو لأولى رجل ذكر"[۲] (یعنی ذوی الفروض (حصہ والوں) کو ان کا مقررہ حصہ دے دو، جو مال (ان کا حصہ دینے کے بعد) بچے وہ قریب کے مرد رشتہ دار (یعنی عصبہ) کا ہے) حدیث میں جو لفظ "اولی" آیا ہے اس کا معنی باجماع فقہاء اقرب ہے[۳]۔

تفصیل اصطلاح: "ارث" (فقرہ ۴۵، ۵۴) میں ہے۔

ب-ولایت نکاح میں:

۴-"المغنی" میں ہے: آزاد عورت کا نکاح کرانے میں سب سے زیادہ حق دار اس کا باپ ہے، باپ کے ہوتے ہوئے کسی کو ولایت نہیں، اس لئے کہ اس پر وہ مکمل نظر رکھنے والا نہایت شفیق ہے، لہذا ولایت میں اس کو مقدم رکھنا واجب ہے پھر باپ کا باپ (دادا) اگر چہ اوپر کا ہو پھر عورت کا بیٹا اور بیٹے کا بیٹا اگر چہ نیچے کا ہو[۱]۔

تفصیل اصطلاح: "ولایت" میں دیکھیں۔

ولی اقرب کے ہوتے ہوئے ولی ابعد کے نکاح کرانے کا حکم:

۵-شافعیہ وحنابلہ کی رائے ہے کہ اگر ولی اقرب کے رہتے ہوئے اس کی اجازت کے بغیر ولی ابعد عورت کی شادی کرادے تو نکاح صحیح نہیں ہوگا، اس لئے کہ ولی اقرب عصبہ ہونے کی وجہ سے ولایت کا مستحق ہوا ہے لہذا اقرب کے ہوتے ہوئے ابعد کے لئے ولایت ثابت نہ ہوگی، جیسے میراث[۲]۔

حنفیہ کی رائے اور مالکیہ کے یہاں ایک قول یہ ہے کہ ولی ابعد کا کیا ہوا نکاح، ولی اقرب کی اجازت پر موقوف ہوگا، وہ اعتراض اور فسخ کرسکتا ہے اگر صراحتاً یا دلالتاً راضی نہ رہا ہو مثلاً مہر پر قبضہ کرنا اور اس کے بچہ جننے یا حاملہ ہونے تک خاموش نہ رہا ہو۔

لہذا اگر ولی اقرب صراحتاً یا دلالتاً راضی ہوجائے یا خاموش رہا یہاں تک کہ عورت نے بچہ جنا، یا حاملہ ہوگئی تو اس کو اعتراض وفسخ کرنے کا حق نہیں ہوگا تا کہ والدین میں تفریق کے سبب بچہ ضائع نہ ہوجائے، اس لئے کہ ان دونوں کا ایک ساتھ مل کر اس کی تربیت کرنا اس کے لئے زیادہ حفاظت کا باعث ہے[۳]۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ نکاح صحیح ہوگا اگر اقرب کی موجودگی میں

---

(۱) المفردات للراغب الأصفہانی۔

(۲) حدیث:"ألحقوا الفرائض بأهلها......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۲/۱۱) اور مسلم (۳/ ۱۲۳۳) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۴۹۲، القوانین الفقہیہ رص ۳۸۵، مغنی المحتاج ۳/ ۱۱، المغنی ابن قدامہ ۶/ ۱۶۶۔

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۳۱۱، البدائع ۲/ ۲۴۰، ۲۵۰، القوانین الفقہیہ رص ۲۰۲، مغنی المحتاج ۳/ ۱۵۱، المغنی لابن قدامہ ۶/ ۴۵۶۔

(۲) مغنی المحتاج ۳/ ۱۵۴، ۱۵۵، المغنی لابن قدامہ ۶/ ۴۷۳۔

(۳) ابن عابدین ۲/ ۲۹۵، ۳۱۶، مواہب الجلیل ۳/ ۴۳۲۔

ابعد نے عقد نکاح کر دیا بشرطیکہ اقرب، ولی مجبر نہ ہو (مجبور کرنے والا ولی) اور اگر وہ مجبر ہو اور ان کے نزدیک ولی مجبر: باپ اور اس کا وصی ہے تو ولی ابعد کا شادی کرانا صحیح نہیں ہوگا[1]۔

تفصیل اصطلاح: ''ولایت'' اور ''نکاح'' میں ہے۔

ج- حضانت میں:

٦- فقہاء کی رائے ہے کہ مرد اور عورتیں دونوں ہوں تو حضانت کے لئے ماں اولی ہے، ماں کے بعد میں فقہاء کے چند الگ الگ مذاہب ہیں، تاہم وہ فی الجملہ ایک جہت ہونے پر قرب کا لحاظ کرتے ہیں۔

تفصیل اصطلاح: ''حضانت'' (فقرہ ۹، ۱۳) میں ہے۔

د- عاقلہ میں:

٧- جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ دیت برداشت کرنے والے عاقلہ میں یہ رعایت رکھی جائے کہ قاتل کے لحاظ سے اقرب فالاقرب کو مقدم رکھا جائے۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ دیت، اہل دیوان پر واجب ہے اور اگر کوئی ''دیوان'' (وظائف کا رجسٹر) نہ ہو تو نسب کے لحاظ سے قبیلہ پر واجب ہے[2]۔

تفصیل اصطلاح: ''عاقلۃ'' (فقرہ ۳) میں ہے۔

ھ- سفر میں قابل رخصت مسافت کی مقدار میں:

٨- فقہاء نے لکھا ہے کہ سفر کی بعض رخصتیں سفر طویل کے ساتھ خاص ہیں بعض اس کے ساتھ خاص نہیں ہیں اور بعض مختلف فیہ ہیں۔

شافعیہ نے کہا: سفر سے متعلق رخصتیں آٹھ ہیں: تین سفر طویل کے ساتھ خاص ہیں، قصر، رمضان میں روزہ نہ رکھنا، تین دن چمڑے کے موزہ پر مسح کرنا، دو طویل و مختصر دونوں سفروں میں جائز ہیں ترک جمعہ اور مردار کھانا، تین ایسی ہیں جن کے سفر طویل کے ساتھ خاص ہونے میں دو اقوال ہیں اور وہ یہ ہیں: جمع بین الصلاتین (دو نمازوں کو یکجا پڑھنا)، تیمّم کے سبب فرض ساقط کرنا، سواری پر نفل نماز کا جواز، اصح یہ ہے کہ جمع بین الصلاتین سفر طویل کے ساتھ خاص ہے اور سفر طویل سواری پر نفل کے جواز اور تیمّم کے سبب فرض کے ساقط کرنے کے ساتھ خاص نہیں ہے[1]۔

سیوطی نے کہا: ابن وکیل نے اس پر استدراک کرتے ہوئے ایک نویں رخصت بتائی ہے جس کی صراحت امام غزالیؒ نے کی ہے، وہ یہ ہے کہ اگر کسی کے پاس چند عورتیں ہوں سفر کا ارادہ ہو تو ان عورتوں میں وہ قرعہ ڈالے گا، جس کے نام قرعہ نکلے گا اس کو ساتھ لے لے گا، لیکن اس کی سوکنوں کے لئے لوٹنے پر اس کے ذمہ اس کی قضا لازم نہیں ہوگی اور کیا یہ سفر طویل کے ساتھ خاص ہے؟ اس میں دو قول ہیں اصح یہ ہے کہ خاص نہیں۔

ابن نجیم نے کہا: سفر کی بعض رخصتیں، سفر طویل کے ساتھ خاص ہیں، سفر طویل جو تین دن اور تین راتوں کا ہو، رخصتیں یہ ہیں: قصر، فطر، ایک دن ایک رات سے زیادہ مسح کرنا اور قربانی کا ساقط ہونا، اور کچھ رخصتیں سفر کے ساتھ خاص نہیں، بلکہ اس سے مراد مطلقاً شہر سے نکلنا ہے، اور وہ رخصتیں یہ ہیں: جمعہ، عیدین اور جماعت کا ترک کرنا،

---

(۱) مواہب الجلیل ۳/ ۴۳۲۔

(۲) البدائع ۷/ ۲۵۶، القوانین الفقہیہ ص ۳۴۲، مغنی المحتاج ۴/ ۹۵، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۷۸۳۔

(۱) الأشباہ للسیوطی ص ۷۷، المجموع للنووی ۱/ ۳۸۴، ۴/ ۳۲۲ اور اس کے بعد کے صفحات۔

سواری کے جانور پر نفل، تیمّم کا جائز ہونا اور اپنی بیویوں میں قرعہ ڈالنے کا مستحب ہونا[۱]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: ''جمع الصلوات'' (فقرہ ۳)، ''سفر'' (فقرہ ۷، ۱۱)۔

و- حاضن کی تبدیلی میں:

۹- ایک حاضن (پرورش کرنے والے) سے دوسرے کی طرف جو ترتیب میں اس کے قریب ہو سفر کے بعید یا قریب ہونے کے لحاظ سے حضانت کے منتقل ہونے میں فقہاء کا اختلاف ہے، بعض کی رائے ہے کہ حضانت سفر بعید کی وجہ سے منتقل ہوتی ہے، سفر قریب سے نہیں دوسرے حضرات نے حضانت کے منتقل ہونے میں سفر بعید و سفر قریب کو برابر قرار دیا ہے[۲]۔

تفصیل اصطلاح: ''حضانت'' (فقرہ ۱۵) میں ہے۔

ز- معتدہ کے سفر اور اس کی واپسی میں:

۱۰- جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ عدت والی عورت کے لئے سفر شروع کرنا خواہ سفر قریب کا ہو یا دور کا جائز نہیں ہے، بلکہ اس پر لازم ہے کہ زوجیت کے گھر میں جس میں وہ رہتی تھی پڑی رہے، اگرچہ یہ سفر حج کی خاطر ہو، البتہ اس میں فقہاء کا اختلاف ہے کہ عورت سفر میں نکلے پھر اس پر عدت آجائے تو کیا ضروری ہے کہ وہ لوٹ جائے تاکہ زوجیت کے گھر میں عدت گزارے یا وہ اپنے سفر کو جاری رکھ سکتی ہے؟ اور یہ اس سلسلہ میں سفر قریب سفر بعید سے الگ ہے؟[۱]۔

تفصیل اصطلاح: ''احداد'' (فقرہ ۱۹، ۲۰، ۲۲، ۲۳) میں ہے۔

قربان

دیکھئے: ''قربت''۔

(۱) غمز عیون البصائر شرح الأشباہ والنظائر ۱/ ۲۴۵، جواہر الإکلیل ۱/ ۸۸، المغنی لابن قدامہ ۲/ ۲۵۵ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) البدائع ۴/ ۴۴، ابن عابدین ۲/ ۶۴۲، القوانین الفقہیہ رص ۲۲۳، مغنی المحتاج ۳/ ۴۵۸، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۶۱۸۔

(۱) البدائع ۳/ ۲۰۵ اور اس کے بعد کے صفحات، جواہر الإکلیل ۱/ ۳۹۲ اور اس کے بعد کے صفحات، مغنی المحتاج ۳/ ۴۰۲ اور اس کے بعد کے صفحات، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۵۳۱ اور اس کے بعد کے صفحات۔

قربت

تعریف:

۱- قربت (راء کے سکون اور قاف کی اتباع میں ضمہ کے ساتھ) لغت میں جس سے اللہ کی قربت حاصل کی جائے اس کی جمع: قرب اور قربات ہے۔

قربان (ضمہ کے ساتھ) جو اللہ تعالیٰ کو پیش کیا جائے، تم اس معنی میں کہتے ہو: "قربت لله قربانا" (اللہ کی بارگاہ میں قربانی کے لئے کچھ پیش کیا)، "تقرب إلى الله بشيء" کسی چیز کے ذریعہ اللہ کے قرب کا حاصل کرنا، لیث نے کہا: القربان: جس کو تم اللہ کی بارگاہ میں پیش کرو تا کہ اس کے ذریعہ تقرب اور وسیلہ (منزلت) حاصل کرو[۱]۔

فقہاء نے قربت کی مختلف تعریفات کی ہیں۔

مثلاً حاشیہ ابن عابدین میں ہے: قربت: ایسا کام کرنا کہ اس کے ذریعہ جس کا تقرب حاصل کیا جاتا ہے اگر اس کو علم ہو جائے تو اس کا بدلہ ملے اگرچہ یہ نیت پر موقوف نہ ہو[۲]۔

ایک دوسری جگہ لکھتے ہیں: قربت: جس سے صرف اللہ کا تقرب حاصل کیا جائے یا لوگوں کے ساتھ حسن سلوک بھی ہو جیسے رباط اور مسجد کی تعمیر[۳]۔

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر۔
(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۷۲۔
(۳) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۷/ ۲۳۔

متعلقہ الفاظ:

ا-عبادت:

۲- عبادت لغت میں: خضوع کے ساتھ طاعت وفرماں برداری، ابن انباری نے کہا: فلاں عابد ہے یعنی وہ اپنے رب کے سامنے سپر ڈالنے والا فرماں بردار ہے[۱]۔

اصطلاح میں ابن عابدین نے کہا: عبادت جس کے کرنے پر ثواب ملے اور نیت پر موقوف ہو یا عبادت ایسا فعل ہے جس کا مقصد محض اللہ کے حکم سے اس کی تعظیم ہے[۲]۔

قربت وعبادت میں نسبت: قربت عبادت سے عام ہے بسا اوقات قربت عبادت ہوتی ہے اور بسا اوقات نہیں ہوتی، اسی طرح عبادت نیت پر موقوف ہوتی ہے اور جو قربت عبادت نہیں وہ نیت پر موقوف نہیں ہوتی۔

ب-طاعت:

۳- طاعت لغت میں تابع دار ہونا موافقت کرنا کہا جاتا ہے: أطاعه اطاعة: تابع دار ہونا اسم طاعت ہے[۳]۔

فقہاء نے اس کی چند تعریفیں کی ہیں، مثلاً "الکلیات" میں ہے: طاعت ان کاموں کو انجام دینا جن کا حکم دیا گیا ہے خواہ وہ مندوب ہوں، اور جن کاموں سے منع کیا گیا ہے ان کو چھوڑ دینا خواہ وہ مکروہ ہوں[۴]۔

قربت وطاعت میں ربط یہ ہے کہ قربت طاعت سے خاص ہے، اس لئے کہ قربت میں اس شخص کے جاننے کا اعتبار ہے جس کا تقرب

(۱) لسان العرب۔
(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۷۲، ۲/ ۷/ ۲۳۔
(۳) لسان العرب، المصباح المنیر۔
(۴) الکلیات للکفوی ۳/ ۱۵۶۔

حاصل کرنا مقصود ہے[1]۔

ابن عابدین نے شیخ الاسلام زکریا سے قربت، عبادت اور طاعت میں یہ فرق نقل کیا ہے کہ قربت ایسا کام کرنا جس پر اس شخص کے جاننے کے بعد جس کا تقرب اس کے ذریعہ سے حاصل کرنا ہے بدلہ ملے اگرچہ یہ نیت پر موقوف نہ ہو۔

عبادت: جس کے کرنے پر ثواب ملے اور نیت پر موقوف ہو۔

طاعت: جس کے کرنے پر ثواب ملے نیت پر موقوف ہو یا نہ ہو، جس کے لئے کیا جا رہا ہے وہ جانے یا نہ جانے، چنانچہ پنجگانہ نمازیں، روزہ، زکاۃ، اور حج وغیرہ جو نیت پر موقوف ہوتی ہیں، قربت، طاعت اور عبادت ہیں تلاوت قرآن، وقف، عتق اور صدقہ وغیرہ جو نیت پر موقوف نہیں ہوتی ہیں قربت و طاعت تو ہیں، عبادت نہیں ہیں اور ایسی نظر جس سے معرفت الٰہی حاصل ہو، طاعت ہے قربت یا عبادت نہیں ہے، نظر قربت نہیں ہے اس لئے کہ جس کا تقرب حاصل کرنا ہے اس کی معرفت نہیں، اس لئے کہ معرفت اس کے بعد حاصل ہوگی[2]۔

شرعی حکم:

۴- کچھ قربتیں واجب ہیں، مثلاً وہ فرائض جن کو اللہ نے اپنے بندوں پر فرض کیا یعنی نماز، روزہ، حج اور زکاۃ یہ عبادات مقصودہ ہیں اور یہ اس لئے مشروع ہیں کہ ان کے ذریعہ تقرب حاصل کیا جائے اور شارع کی طرف سے معلوم ہے کہ اس نے مخلوق کو ان کا مکلّف بنانے اور ان کو عبادت قرار دینے کا اہتمام کیا ہے۔

واجب قربتوں کی قبیل سے وہ قربتیں بھی ہیں، جن کو انسان نذر

(۱) الکلیات للکفوی ۳/ ۱۵۶۔
(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۷۲۔

کے ذریعہ اپنے اوپر لازم کر لیتا ہے[1]۔

کچھ قربتیں مندوب ہیں جیسے نوافل، تلاوت قرآن، وقف، عتق (آزادی)، صدقہ، مریض کی عیادت اور جنازہ کے ساتھ جانا[2]۔

کچھ مباح ہیں، کیونکہ اگر مباحات میں ثواب کی نیت ہو قربت ہو جاتے ہیں، جیسے عادت کے طور پر کئے جانے والے افعال جن کے ذریعہ تقرب مقصود ہو مثلاً طاعت پر طاقت حاصل کرنے کی نیت سے کھانا کھانا[3]۔

کچھ قربتیں حرام ہیں اس کی مثال: مالی قربتیں ہیں جیسے عتق، وقف، صدقہ، ہبہ اگر انسان ان کو اس حالت میں انجام دے کہ اس پر دین ہو، یا اس کے پاس ایسے لوگ ہوں جن کا نفقہ اس پر لازم ہے اور اس کی اپنی ضرورت سے زائد نہ ہو اس لئے کہ یہ اس پر واجب حق ہے کسی سنت کی خاطر اس کو ترک کرنا حلال نہیں ہے[4]۔

اسی قبیل سے قربت سمجھ کر دین میں غلو کرنا بھی ہے، چنانچہ جب عثمان بن مظعون نے رات بھر نفل نماز پڑھنے، دن بھر روزہ رکھنے کی پابندی اور عورتوں کے پاس جانے سے گریز کیا تو رسول اللہ ﷺ نے ان پر نکیر کرتے ہوئے فرمایا: "**أرغبت عن سنتي؟ فقال: لا والله يا رسول الله، ولكن سنتك أطلب، قال: فإني أنام وأصلي وأصوم وأفطر وأنكح النساء**"[5] (کیا تم میری سنت سے اعراض کرتے ہو؟ انہوں نے عرض کیا: نہیں، خدا کی قسم!

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۷۲، البدائع ۵/ ۸۲، الاختیار ۴/ ۷۶، روضۃ الطالبین ۳/ ۳۰۱، الفروق ۱/ ۱۳۰۔
(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۷۲، المنثور فی القواعد ۳/ ۶۱، الحطاب ۲/ ۵۴۵۔
(۳) المنثور فی القواعد ۳/ ۲۸۷، الأشباہ لابن نجیم رص ۲۴۔
(۴) المنثور ۳/ ۲۷۸۔
(۵) حدیث: "أرغبت عن سنتي؟......" کی روایت ابوداؤد (۲/ ۱۰۱) نے کی ہے۔

اے اللہ کے رسول! میں تو آپ کی سنت کا متلاشی ہوں، آپ ﷺ نے فرمایا: میں سوتا بھی ہوں، نماز بھی پڑھتا ہوں، روزہ بھی رکھتا ہوں نہیں بھی رکھتا، اور عورتوں سے نکاح بھی کرتا ہوں)، صحابہ کی ایک جماعت نے ہمیشہ روزہ رکھنے، رات بھر نفل پڑھنے اور خصی ہونے کا عزم کیا تو اللہ تعالیٰ کی ممانعت آ گئی، ان حضرات نے اپنے اوپر افطار کرنا اور سونے کو حرام کیا یہ سمجھ کر کہ اس میں پروردگار کی قربت حاصل ہوگی تو اللہ تعالیٰ نے ان کو اس سے روک دیا اس لئے کہ یہ دین میں غلو، اور شرعی حکم پر زیادتی ہے[1]، فرمان باری ہے: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُحَرِّمُوا طَيِّبَاتِ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ"[2] (اے ایمان والو! اپنے اوپر ان پاکیزہ چیزوں کو جو اللہ نے تمہارے لئے جائز کی ہیں حرام نہ کرلو اور حدود سے آگے نہ نکلو بیشک اللہ حدود سے آگے نکل جانے والوں کو پسند نہیں کرتا)۔

بسا اوقات قربت مکروہ ہوتی ہے، جیسے اپنی ساری املاک کو صدقہ کرنا جبکہ اس میں نا قابل برداشت مشقت ہو، مثلاً ایسے فقیر کا وصیت کرنا جس کے کئی وارث ہوں[3]۔

کس کی طرف سے قربت صحیح ہے:

۵- قربات یا تو عبادت ہوں گی جیسے نماز، روزہ یا عبادت نہیں ہوگی جیسے صدقات، وصیت اور وقف جیسے اپنی خوشی سے کئے جانے والے کام۔

اگر قربات عبادت ہوں تو جس کی طرف سے صحیح ہوں گی اس میں مسلمان ہونے کی شرط ہے، لہٰذا کافر کی طرف سے عبادت والی

(۱) قواعد الأحکام للعز بن عبد السلام ۲/ ۱۷۴۔

(۲) سورۂ مائدہ/ ۸۷۔

(۳) مغنی المحتاج ۳/ ۱۲۲، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۵۴۰۔

قربات صحیح نہیں ہوں گی، اس لئے کہ وہ عبادت کا اہل نہیں ہے[1]۔

باشعور بچہ کی عبادات صحیح ہیں، ان پر اس کو ثواب ملے گا، نووی نے کہا: بچہ کے لئے ان طاعات کا ثواب لکھا جاتا ہے جن کو وہ انجام دیتا ہے جیسے طہارت، نماز، روزہ، زکاۃ، اعتکاف، حج اور تلاوت اور دوسری طاعات، اس کی دلیل نبی کریم ﷺ کا ارشاد گرامی ہے: **"مروا أولادكم بالصلاة وهم أبناء سبع سنين واضربوهم عليها وهم أبناء عشر سنين"**[2] (اپنی اولاد کو نماز کا حکم دو جب وہ سات سال کے ہوجائیں، اور دس سال کے ہونے کے بعد نماز چھوڑنے پر ان کو مارو)، رسول اللہ ﷺ کے ساتھ ابن عباس کی نماز کی حدیث ہے[3]، اور صحابہ کا بچوں کو عاشوراء کا روزہ رکھوانے کی حدیث ہے چنانچہ ربیع بنت معوذ سے مروی ہے وہ کہتی ہیں: **"أرسل النبي ﷺ غداة عاشوراء إلى قرى الأنصار: من أصبح مفطرا فليتم بقية يومه ومن أصبح صائما فليصم، قالت: فكنا نصومه بعد ونصوم صبياننا، ونجعل لهم اللعبة من العهن، فإذا بكى أحدهم على الطعام أعطيناه ذاك حتى يكون عند الإفطار"**[4] (رسول اللہ ﷺ نے عاشوراء کے دن صبح کو انصار کی بستیوں میں کہلا بھیجا کہ جس نے صبح کچھ کھا لیا ہو وہ بقیہ دن کو (کھائے پیئے بغیر گذارے) اور جس نے کچھ نہ کھایا ہو وہ روزہ رکھ لے، ربیع کہتی ہیں: اس حکم کے بعد ہم عاشوراء کے دن روزہ

(۱) البحر المحیط ۱/ ۴۱۵، ۴۱۶، المنثور للزرکشی ۳/ ۹۹، المغنی ۵/ ۵۵۵۔

(۲) حدیث: "مروا أولادكم بالصلاة وهم أبناء سبع......" کی روایت ابوداؤد (۱/ ۳۳۴) اور حاکم (۱/ ۱۹۷) نے حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ سے کی ہے، الفاظ ابوداؤد کے ہیں، حاکم نے اس کی تصحیح کی ہے۔

(۳) حدیث: "أن ابن عباس صلّى مع النبي ﷺ صلاة العيد" کی روایت بخاری (فتح الباری ۲/ ۱۹۰) نے کی ہے۔

(۴) حدیث: "الربيع بنت معوذ: أرسل النبي ﷺ غداة عاشوراء......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/ ۲۰۰) نے کی ہے۔

رکھتے اور اپنے بچوں کو بھی رکھاتے، ان کے لئے اون کا ایک کھلونا بنادیتے، جب کوئی بچہ کھانے کے لئے رونے لگتا تو یہ کھلونا دے دیتے، (وہ بہل جاتا) یہاں تک کہ افطار کا وقت آجاتا)۔

مجنون اور اس بچہ کے بارے میں جو صاحب شعور نہ ہوفقہاء کا اختلاف ہے، تاہم یہ معلوم ہے کہ جمہور فقہاء کے نزدیک ان دونوں کے مال میں زکاۃ واجب ہوتی ہے[۱]۔

اس کی تفصیل اصطلاح: "صغر" (فقرہ ۳۲)، اور اصطلاح: "جنون" (فقرہ ۱۱) میں دیکھیں۔

اگر قربات، غیر عبادات ہوں مثلاً وقف، وصیت، عاریت، مریضوں کی عیادت، جنازوں کو رخصت کرنا تو ان میں جو قربت مالی ہو اس میں تبرع کی اہلیت یعنی عقل، بلوغ اور رشد کا ہونا شرط ہے، یہ فی الجملہ ہے، کیونکہ بعض فقہاء نے ممیّز (باشعور) بچہ کی وصیت کو جائز قرار دیا ہے۔

اسلام شرط نہیں ہے اس لئے کہ کافر کا وقف کرنا، عتق، وصیت اور صدقہ صحیح ہے، اس حیثیت سے کہ یہ مالی عقود ہیں کافر کے لحاظ سے قربات نہیں ہیں[۲]۔

قربت کی نیت:

۶ – کچھ قربات میں نیت کی ضرورت نہیں اور کچھ میں نیت کی ضرورت ہے۔

اول: جن قربات میں نیت کی حاجت نہیں ہے وہ بقول قرافی ایسی قربات ہیں جن میں کوئی التباس نہیں، جیسے اللہ تعالیٰ پر ایمان لانا، اس کی تعظیم وبڑائی، اس کے عذاب سے ڈرنا اور اس کی نعمتوں کی امید

(۱) المجموع للنووی ۳۴۰/۷، تحقیق المطیعی، شرح منتہی الإرادات ۱/ ۱۱۹۔
(۲) مغنی المحتاج ۳۵۴/۴، البحر المحیط ۴۱۵/۱۔

رکھنا، اس کے کرم پر توکل، اس کے جلال سے شرم، اس کے جمال سے محبت، اس کی پکڑ سے ڈر وہیبت، اسی طرح تسبیح، تہلیل، تلاوت قرآن اور دوسرے اذکار یہ سب امتیازی طور پر جناب باری تعالیٰ کے لئے ہیں[۱]۔

دوم: وہ قربات جن میں نیت کی حاجت ہے یہ عبادات ہیں یعنی نماز، روزہ اور حج ہیں خواہ واجب ہوں یا مندوب اس لئے کہ ان عبادات کا مقصود ان کو ادا کر کے اللہ کی تعظیم کرنا، اور ان کے بجالانے میں اللہ کے سامنے ماتحتی کا اظہار ہے اور یہ اسی صورت میں حاصل ہوگا جب یہ اللہ جل شانہ کی خاطر مقصود ہوں اس لئے کہ عملی تعظیم معظم کے بغیر محال ہے اور اسی قسم میں شریعت نے نیتوں کا حکم دیا ہے[۲]، اور عبادات میں تقرب کی نیت یہ ہے کہ عمل اللہ تعالیٰ کے لئے خالص رکھا جائے[۳]، اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: "وَمَآ أُمِرُوٓا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللّٰهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ"[۴] (حالانکہ ان کو یہی حکم ہوا تھا کہ اللہ کی عبادت اس طرح کریں کہ دین کو اسی کے لئے خالص رکھیں)۔

قربت کی نیت عبادات کو عادات سے ممتاز کرنے کے لئے ہے، تاکہ جو عمل اللہ کے لئے ہے وہ غیر کے واسطے کئے گئے عمل سے علاحدہ رہے یا بذاتِ خود عبادات کے مراتب میں امتیاز کرنے کے لئے تاکہ اس کی ادائیگی پر بندہ کے لئے صلہ ممتاز ہوجائے، اور یہ ظاہر ہوجائے کہ وہ اپنے رب کی کس قدر تعظیم کرتا ہے[۵]۔

عبادت کو عادت سے ممتاز کرنے کے لئے جہاں نیت قربت ہوتی ہے اس کی مثال غسل ہے، جو ٹھنڈک حاصل کرنے کے لئے اور

(۱) الذخیرہ ص ۲۳۷، المنثور فی القواعد ۲۸۸/۳۔
(۲) الذخیرہ ص ۲۴۰، الفروق للقرافی ۱۳۰/۱۔
(۳) المنثور ۲۸۵/۳، الذخیرہ ص ۲۳۵۔
(۴) سورۂ بینہ ۵۔
(۵) الذخیرہ للقرافی ص ۲۳۶، الأشباہ للسیوطی ص ۱۳، الاشباہ لابن نجیم ص ۲۹، المنثور فی القواعد للزرکشی ۲۸۵/۳۔

عبادت کے لئے ہوتا ہے نیز مال خرچ کرنا جو شرعی صدقہ اور عرف کے لحاظ سے صلہ رحمی ہوتا ہے، روزہ توڑنے والی چیزوں سے رکنا، جو عبادت اور حاجت دونوں ہے، مساجد میں آنا جو نماز کے مقصد سے نیز تفریح کے لئے ہوتا ہے جو لذت لینے کے قائم مقام ہوتا ہے، جانور ذبح کرنا جو کبھی تو کھانے کے مقصد سے ہوتا ہے اور کبھی خون بہا کر تقرب حاصل کرنے کے لئے، یہاں نیت مشروع ہے تاکہ قربت غیر قربت سے ممتاز ہو جائے۔

رہی عبادات میں قربت کی نیت تو بذات خود عبادات کے مراتب کو ممتاز کرنے کے لئے ہے، تاکہ اس کی ادائیگی پر بندے کے لئے جو بدلہ ہے وہ ممتاز ہو جائے اس کی ایک مثال نماز ہے جس کی دو قسمیں فرض و مندوب ہیں، پھر فرض کی اقسام میں پنجگانہ نمازیں ادا وقضا ہیں مندوب کی اقسام راتب جیسے عیدین و وتر اور غیر راتب جیسے نوافل ہیں، اسی طرح مال، روزہ اور نسک (حج) کی قربات کے بارے میں کہا جا سکتا ہے [1]۔

سوم: عبادات کے علاوہ واجب اعمال جن کے ادا کرنے کا حکم دیا گیا ہے یا جن سے روکا گیا وہ اپنی ذات کے اعتبار سے قربت نہیں ہیں، البتہ اگر ان کے ذریعہ قربت کی نیت ہو تو وہ قربات بن سکتی ہیں، مثلاً وہ واجبات جن کے افعال کی صورت ہی ان کے مصالح کی تحصیل کے لئے کافی ہیں جیسے دیون کی ادائیگی، غصب شدہ چیز کو واپس کرنا، بیویوں اور اقارب کے نفقات اور جانوروں کو چارہ کھلانا وغیرہ کہ ان امور سے جو مصلحت مقصود ہے وہ ان سے متعلقہ لوگوں کا فائدہ اٹھانا ہے اور یہ اس پر موقوف نہیں کہ ان کو انجام دینے والا ان کا قصد کرے، لہذا انسان ان سے عہدہ برآ ہو جائے گا اگر چہ ان کی نیت نہ کرے لہذا جس نے تقرب کے ارادہ سے غفلت کے ساتھ اپنا دین ادا کر دیا اس کے لئے یہ کافی ہے لیکن اگر ان صورتوں میں اللہ تعالیٰ کے حکم کی بجا آوری کے ذریعہ قربت کا قصد کرے گا تو اس کا ثواب ملے گا ورنہ نہیں۔

اسی طرح ممنوعہ اعمال ہیں کہ محض ان کو ترک کر کے انسان عہدہ برآ ہو جاتا ہے، اور اگر ان کو ترک کر کے رضاء الٰہی کی نیت کرے تو یہ ترک کرنا قربت ہو جائے گا، قربت کی نیت کی وجہ سے عہدہ برآ ہونے سے اس کو ثواب ملے گا [1]۔

رہے مباحات تو ان کی نوعیت جس کی خاطر ان کا قصد ہو اس کے لحاظ سے الگ الگ ہے، اگر ان کا مقصد طاعت الٰہی پر طاقت پیدا کرنا، یا طاعت تک پہنچنا ہو تو یہ عبادت و قربت ہے جس پر ثواب ملے گا [2]۔

"المنثور" میں ہے: قاضی حسین نے کہا: مریض کی عیادت، جنازہ کے پیچھے جانا اور سلام کا جواب دینا ایسی قربت ہیں جن پر نیت کے بغیر ثواب کا مستحق نہیں ہوتا۔

امام کا چوری میں ہاتھ کاٹنا اور حدود کو نافذ کرنا قربت ہے نیت کے بغیر اس کو اس پر ثواب نہیں ملے گا اور اگر وہ نیت نہ کرے گا تو ثواب نہ ملے گا [3]۔

قربت پر ثواب اللہ تعالیٰ کا فضل ہے:

۷ - انسان کو اس کے اچھے یا برے اعمال پر ثواب و عقاب ہوتا ہے، خواہ براہ راست اس کو انجام دے یا اس کا سبب بنے، اللہ کا فرمان

(۱) الاشباہ للسیوطی رص ۱۳، الاشباہ لابن نجیم رص ۲۹، الذخیرہ للقرافی رص ۲۳۶، ۲۳۷، قواعد الاحکام ۱/۱۷۶، ۱۷۷۔

(۱) الفروق للقرافی ۲/۵۰، ۱/۱۳۰، الذخیرہ رص ۲۴۰، المنثور ۳/۶۱، ۲۸۷، ۲۸۸، الاشباہ لابن نجیم رص ۲۳، قواعد الاحکام ۱/۱۷۶، ۱۷۷۔

(۲) الاشباہ لابن نجیم رص ۲۳، المنثور ۳/۲۸۷، الفروق للقرافی ۱/۱۳۰۔

(۳) المنثور ۳/۶۱۔

ہے: "إِنَّمَا تُجْزَوْنَ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ"[۱] (تم کو وہی بدلہ تو دیا جارہا ہے جیسا کہ تم کیا کرتے تھے)، ونیز "وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَىٰ"[۲] (اور انسان کو صرف اپنی ہی کمائی ملے گی)، یعنی اس کو صرف اپنی کوشش کا صلہ ملے گا، نیز "وَلَا تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ إِلَّا عَلَيْهَا"[۳] (اور جو شخص کچھ بھی حاصل کرتا ہے وہ اسی پر رہتا ہے) تکالیف (احکام شرعیہ) کی غرض یہ ہے کہ اللہ کی اطاعت کرکے اس کی اور معصیت سے پرہیز کرکے اس کی تعظیم کی جائے اور یہ اس کے کرنے والوں کے ساتھ خاص ہے[۴]۔

کسی عمل پر ثواب اللہ تعالیٰ کا فضل ہے، کاسانی کہتے ہیں: اللہ کی طرف سے ثواب محض اس کا فضل ہے، کسی کا اللہ پر کوئی استحقاق نہیں ہے یہ اللہ کا فضل ہے کہ اپنے لئے کئے گئے کسی عمل پر ثواب دے دے اور اس کو یہ بھی حق ہے کہ اپنے فضل وکرم سے سرے سے کوئی عمل نہ ہوتو بھی ثواب دے دے[۵]۔

قربت پر ثواب ملنے میں قصد کا اثر:

۸- انسان کو جس عمل پر ثواب ملتا ہے عزالدین بن عبدالسلام نے ان کی تین قسمیں کی ہیں:

اول: جو اپنی صورت کے لحاظ سے اللہ کے لئے ممتاز ہو اس پر انسان کو ثواب ملتا ہے جو بھی قصد ہو اور اگر چہ اس سے قربت کی نیت نہ کرے جیسے معرفت (الٰہی) ایمان، اذان، تسبیح وتقدیس۔

دوم: وہ طاعات جو اپنی صورت کے لحاظ سے اللہ کے لئے ممتاز نہیں ہیں، اس پر دونیتوں کے بغیر ثواب نہیں ملے گا اول: فعل کو وجود میں لانے کی نیت، دوم: اس سے اللہ کا قرب حاصل کرنے کی نیت، اب اگر اس میں تقرب کی نیت نہ ہوتو اس کو اس کے ان اجزاء پر ثواب ملے گا جو قربت کی نیت پر موقوف نہیں، جیسے وہ تسبیحات، تکبیرات اور تہلیلات جو فاسد نمازوں میں پائی جائیں۔

قسم سوم: جو دنیاوی مصالح کے لئے مشروع ہوں ان کے ساتھ اُخروی مصالح کا تعلق تبعاً (ضمناً) ہو، جیسے واجب حقوق پر قبضہ دلانا، فروض کفایہ جن کا تعلق دنیاوی مصالح سے ہو مثلاً وہ صنعتیں جن پر عالم کا بقا موقوف ہے قصد ہونے کی صورت میں ان پر تبھی اجر ملے گا جبکہ اس سے قربت الٰہی کی نیت کرے[۱]۔

بسا اوقات انسان ایک کام کرتا ہے اس کی ساری شرطوں اور ارکان کو مکمل کرتا ہے پھر بھی وہ اس پر ثواب کا مستحق نہیں ہوتا جس کی وجہ اس کے ساتھ پائے جانے والے مقاصد اور نیتیں ہوتی ہیں، اسی وجہ سے نبی کریم ﷺ ارشاد فرماتے ہیں کہ: "**إنما الأعمال بالنية، وإنما لامرىء مانوى، فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله فهجرته إلى الله رسوله، ومن كانت هجرته لدنيا يصيبها أو امرأة ينكحها فهجرته إلى ما هاجر إليه**"[۲] (جتنے (ثواب کے) کام ہیں وہ نیت ہی سے ٹھیک ہوتے ہیں ہر آدمی کو وہی ملے گا جس کی نیت کرے چنانچہ جو اللہ ورسول کے لئے ہجرت کرے گا اس کی ہجرت اللہ رسول کے لئے ہوگی اور جو دنیا کمانے یا کسی عورت سے شادی کرنے کے لئے ہجرت کرے گا اس کی ہجرت اسی کام کے لئے ہوگی جس کے لئے ہجرت کرے گا)۔

---

(۱) سورۂ طور/ ۱۶۔
(۲) سورۂ نجم/ ۳۹۔
(۳) سورۂ انعام/ ۱۶۴۔
(۴) قواعد الاحکام ۱/ ۱۱۴ طبع دار الکتب العلمیہ بیروت۔
(۵) بدائع الصنائع ۲/ ۲۱۲۔

---

(۱) قواعد الاحکام ۱/ ۱۴۹ طبع دار الکتب العلمیہ بیروت۔
(۲) حدیث: "إنما الأعمال بالنية......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/ ۹) اور مسلم (۳/ ۱۵۱۵، ۱۵۱۶) نے حضرت عمر بن الخطابؓ سے کی ہے، اور الفاظ مسلم کے ہیں۔

اسی طرح بسا اوقات انسان نیک عمل کے بعد کوئی ایسا کام کر جاتا ہے جس سے ثواب ضائع ہو جاتا ہے، مثلاً احسان جتانا اور ایذاء رسانی صدقہ کے ثواب کو باطل کر دیتا ہے[1]، اس لئے کہ فرمان باری ہے: "يٰأَيُّهَا الَّذِيْنَ ءَ امَنُوا لَا تُبْطِلُوا صَدَقَاتِكُمْ بِالْمَنِّ وَالْأَذىٰ"[2] (اے ایمان والو! اپنے صدقوں کو احسان (رکھ کر) اور اذیت (پہنچا کر) باطل نہ کر دو)۔

کبھی انسان کوئی کام کرتا ہے جس پر اس کو ثواب ملتا ہے حالانکہ وہ اپنے صحیح موقع پر نہیں ہوتا، اس مضمون کی تائید دو حدیثوں سے ہوتی ہے پہلی حدیث ایک صدقہ دینے والے اس شخص کا واقعہ ہے جس کا صدقہ ایک چور، زانیہ اور مال دار کے ہاتھ میں چلا گیا، اس حدیث کے آخر میں یہ وارد ہے: "أن الرجل أتي فقيل له: أما صدقتک علی سارق فلعله أن يستعف عن سرقته، وأما الزانية فلعلها أن تستعف عن زناها، وأما الغني فلعله أن يعتبر فينفق مما أعطاه الله"[3] اس کے پاس خواب میں ایک آنے والا آیا اور کہنے لگا (تیرے تینوں صدقے قبول ہوگئے) چور پر جو صدقہ کیا تھا وہ تو اس وجہ سے کہ شاید وہ (اس رات خیرات پا کر) چوری سے باز رہے، زانیہ پر صدقہ تو اس وجہ سے کہ شاید وہ زنا سے پرہیز کرے اور مال دار پر صدقہ تو اس لئے کہ شاید وہ اس سے عبرت حاصل کرے اور اللہ نے جو اس کو دیا ہے اس میں سے خرچ کرے)۔

دوسری حدیث: معن بن یزید کے باپ نے ایک آدمی کے پاس کچھ خیرات رکھوائی تھی، معن بن یزید نے اس آدمی سے لے لیا تو

(۱) الموافقات للشاطبی ۱/۲۹۲، فتح الباری ۳/۲۷۷۔
(۲) سورۂ بقرہ/۲۶۴۔
(۳) حدیث: "المتصدق الذي وقعت صدقته في يد سارق وزانية وغني......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/۲۹۰) نے کی ہے۔

رسول اللہ ﷺ نے ان سے فرمایا: "لک ما نويت يا يزيد ولک ماأخذت يامعن"[1] (یزید! تیری نیت پوری ہوگئی اور معن! جو تو نے لے لیا تیرا ہو گیا)، ابن حجر نے کہا: اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر صدقہ کرنے والے کی نیت ٹھیک ہو تو اس کا صدقہ مقبول ہوتا ہے اگر چہ اپنے موقع و محل پر نہ ہو[2]۔

قربت کا ثواب دوسرے کو دینا:

۹- قربات کی تین اقسام ہیں: ایک قسم وہ ہے جس کے ثواب کے بارے میں بندوں پر اللہ نے پابندی عائد کر دی اور انہیں یہ حق نہیں دیا کہ اس کا ثواب کسی اور کو دیں جیسے ایمان اور توحید، لہذا اگر کوئی شخص اپنے کافر رشتہ دار کو اپنا ایمان عطا کرنا چاہے تا کہ اس کے بجائے وہ کافر جنت میں چلا جائے تو اس کو یہ حق نہیں ہے، اسی طرح گزری ہوئی چیز کا ثواب اصل کے باقی رہتے ہوئے عطاء کرنے کی کوئی سبیل نہیں ہے۔

ایک قسم وہ ہے جس کے بارے میں فقہاء کا اتفاق ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس کا ثواب دوسرے کو دینے کی اجازت دی ہے اور یہ مالی قربات مثلاً صدقہ و آزادی ہیں۔

ایک قسم مختلف فیہ ہے[3]: حنفیہ و حنابلہ کی رائے ہے کہ انسان نے جو عبادت کی ہے اس کا ثواب زندوں یا مردوں میں سے کسی دوسرے کو دینا جائز ہے، کاسانی کہتے ہیں: اگر کوئی روزہ رکھے یا نماز پڑھے یا صدقہ کرے اور اس کا ثواب مردوں یا زندوں میں سے کسی اور کو بخش دے تو جائز ہے، اہل سنت و جماعت کے نزدیک اس کا

(۱) حدیث: "معن بن يزيد الذي أخذ صدقة أبيه......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/۲۹۱) نے کی ہے۔
(۲) فتح الباری ۳/۲۹۰، ۲۹۱۔
(۳) الفروق للقرافی ۲/۱۹۲، منح الجلیل ۱/۳۰۶۔

ثواب ان کو مل جائے گا روایت میں ہے کہ "أنه کان إذا أراد أن یضحي اشتری کبشین عظیمین سمینین أملحین أقرنین موجوئین، فیذبح أحدهما عن أمته ممن شهد بالتوحید وشهد له بالبلاغ، وذبح الآخر عن محمد وآل محمد"[۱] (رسول اللہ ﷺ قربانی کا ارادہ کرتے تو دو بڑے موٹے سفید سیاہ رنگ کے سینگ والے بدھیا مینڈھے خریدتے: ایک تو اپنی امت کے ان لوگوں کی طرف سے ذبح کرتے جنھوں نے توحید کی گواہی دی اور آپ کے لئے پیغام الٰہی کی تبلیغ کی گواہی دی اور دوسرا محمد و آلِ محمد ﷺ کی طرف سے ذبح کرتے تھے)۔

حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ ایک شخص نے رسول اللہ ﷺ سے کہا: "إن أمي افتلتت نفسها، وأراها لوتکلمت تصدقت، أفأتصدق عنها؟ قال: نعم، تصدق عنها"[۲] (میری ماں ناگہانی موت سے مرگئی، میں سمجھتا ہوں کہ اگر وہ بات کرسکتی تو ضرور کچھ خیرات کرتی تو کیا میں اس کی طرف سے خیرات کردوں؟ آپ نے فرمایا: ہاں تم اس کی طرف سے خیرات کرو)۔

کاسانی نے کہا: رسول اللہ ﷺ کے دور سے آج تک مسلمانوں کا یہی معمول رہا ہے یعنی قبروں کی زیارت، ان پر قرآن پڑھنا، تکفین کرنا، صدقے کرنا، روزہ و نماز اور ان کا ثواب مردوں کو بخشنا[۳]۔

ابن قدامہ نے کہا: انسان جو بھی قربت الٰہی کا کام کرے، اور اس کا ثواب مسلمان مردہ کو بخش دے تو ان شاء اللہ اس کو فائدہ پہنچے گا مثلاً دعا، استغفار، صدقہ اور وہ واجبات جن میں نائب بنانا جائز ہے[۱]۔

مالکیہ کے نزدیک نماز، روزہ، حج اور تلاوت قرآن کا ثواب دوسرے کو بخشنا جائز ہے ان میں سے کسی کا ثواب مردہ کو نہیں ملتا اس لئے کہ فرمان باری ہے: "وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَانِ إِلَّا مَا سَعَىٰ"[۲] (اور انسان کو صرف اپنی ہی کمائی ملے گی)، اور نبی کریم ﷺ کا ارشاد گرامی ہے: "إذا مات الإنسان انقطع عنه عمله إلا من ثلاثة: إلا من صدقة جارية، أو علم ينتفع به، أو ولد صالح يدعو له"[۳]، (جب آدمی مرجاتا ہے تو اس کا عمل موقوف ہوجاتا ہے مگر تین چیزوں کا ثواب جاری رہتا ہے ایک صدقہ جاریہ، دوسرے علم جس سے لوگ فائدہ اٹھائیں، تیسرے نیک بخت بچے جو اس کے لئے دعا کریں)، ان کے علاوہ مثلاً صدقات کا ثواب بخشنا جائز ہے[۴]۔

یہی چیز فی الجملہ شافعیہ کے یہاں ہے "مغنی المحتاج" میں ہے: میت کی طرف سے صدقہ کرنا، وقف کرنا، مسجد کی تعمیر، کنواں کھودنا وغیرہ اور اس کے لئے وارث یا اجنبی کا دعا کرنا اس کو فائدہ پہنچاتا ہے، مشہور یہ ہے کہ اس کے علاوہ مثلاً نماز، تلاوت قرآن مفید نہیں لیکن نووی نے "شرح مسلم" اور "الاذکار" میں ایک قول یہ نقل کیا ہے کہ تلاوت قرآن کا ثواب مردے کو پہنچتا ہے، اصحاب کی ایک جماعت نے اسی کو مختار کہا ہے[۵]۔

(۱) حدیث: "أن رسول الله ﷺ کان إذا أراد أن یضحی......" کی روایت احمد (۶/ ۲۲۵) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے۔
(۲) حدیث عائشہ: "أن رجلا قال للنبي ﷺ......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۵/ ۳۸۸، ۳۸۹) نے کی ہے............۔
(۳) بدائع الصنائع ۲/ ۲۱۲۔

(۱) المغنی لابن قدامہ ۲/ ۵۶۷، ۵۶۸، ۵۶۹، شرح منتہی الإرادات ۱/ ۳۶۲۔
(۲) سورۂ نجم/ ۳۹۔
(۳) حدیث: "إذا مات الإنسان انقطع عمله......" کی روایت مسلم (۳/ ۱۲۵۵) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔
(۴) الفروق للقرافی ۳/ ۱۹۲، منح الجلیل ۱/ ۳۰۶، ۴۴۲۔
(۵) مغنی المحتاج ۳/ ۶۹، ۷۰، المنثور ۳/ ۳۱۲۔

قربات پر اجرت:

۱۰ – وہ قربات جو انسان پر واجب ہیں اور ان کا نفع کرنے والے کے علاوہ کسی کو نہیں ملتا جیسے نماز وروزہ ان پر اجرت لینا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ اجرت فائدہ اٹھانے کا عوض ہے اور یہاں پر کسی اور کو فائدہ نہیں ہوتا ہے، نیز اس لئے کہ اگر کوئی شخص ایسا کام کرے جو اس پر واجب ہے تو اس پر اجرت کا حق دار نہیں ہوتا ہے اسی طرح جہاد پر اجرت لینا جائز نہیں، اس لئے کہ جہاد اس کی طرف سے ہوگا، نیز اس لئے کہ جب وہ لڑائی کی صف میں کھڑا ہوگا تو اس پر جہاد فرض ''عین'' ہوجائے گا اس پر فقہاء کا اتفاق ہے[1]۔

لیکن اس کے علاوہ دوسرے قربات جن کا نفع دوسروں کو پہنچتا ہے، جیسے اذان، اقامت اور قرآن وفقہ وحدیث کی تعلیم: شافعیہ و حنابلہ کے نزدیک اور امام احمد سے ایک روایت میں ہے کہ ان پر اجرت لینا جائز ہے البتہ مالکیہ نے فقہ وفرائض کی تعلیم پر اجرت لینا مکروہ کہا ہے۔

حنفیہ کے نزدیک اور یہی امام احمد سے ایک روایت ہے کہ اس پر اجرت لینا ناجائز ہے، اس لئے کہ ان افعال کے صحیح ہونے کی ایک شرط یہ ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کے لئے قربت ہوں لہذا ان پر اجرت لینا جائز نہیں ہوگا۔

البتہ متأخرین حنفیہ نے تعلیم قرآن پر اجرت لینا استحساناً جائز قرار دیا ہے اور حاجت کی وجہ سے یہی حکم امامت واذان کا ہے۔

رہی وہ چیز جو کبھی قربت ہوتی ہے اور کبھی قربت نہیں ہوتی جیسے مساجد اور پلوں کی تعمیر تو اس پر اجرت لینا جائز ہے[2]۔

جن قربات پر اجرت لینا جائز نہیں مثلاً قضاء ان پر جو کچھ بیت المال سے لیا جاتا ہے اس کو اجرت نہیں مانا جاتا، ابن تیمیہ کہتے ہیں: جو کچھ بیت المال سے لیا جاتا ہے وہ عوض و اجرت نہیں ہے بلکہ طاعت پر اعانت کے لئے رزق ہے ان میں سے جو بھی اللہ کے لئے کام کرے گا اس کو ثواب ملے گا اور جو کچھ وہ لے رہا ہے وہ طاعت پر اعانت کے لئے رزق (گذارہ) ہے، اسی طرح کار ہائے خیر پر وقف شدہ مال، اسی طرح وصیت کا مال، اسی طرح نذر کا مال اجرت کی طرح نہیں[1]۔

قرافی کی رائے ہے کہ اُرزاق (گذارے کے طور پر ملنے والے مال) کا باب احسان (حسن سلوک) کے باب سے زیادہ قریب ہے اور معاوضہ کے باب سے نہایت دور ہے اور اجارہ کا باب مسامحت (درگذر کرنے) کے باب سے نہایت دور ہے اور مکایسہ (خرید و فروخت میں مقابلہ بازی) کے باب سے بہت قریب ہے۔

کچھ مسائل میں یہ واضح ہے ان میں سے ایک یہ ہے:

قاضیوں کے لئے قضا پر بیت المال سے رزق (گذارہ) ہونا بالاجماع جائز ہے ان کو قضا پر اجیر رکھنا جائز نہیں، اس کا سبب یہ ہے کہ رزق امام کی طرف سے ان کے اپنے مصالح کو قائم رکھنے میں تعاون ہے، نہ کہ احکام کو نافذ کرنے کا معاوضہ ہے جو دلائل اور حجتوں کے قائم ہونے پر ان پر واجب ہے اور اگر ان کو اس کام کے لئے اجرت پر رکھا جائے، تو یہ تہمت آئے گی کہ صاحب عوض سے معاوضہ لے کر فیصلہ کیا ہے، قاضی کو گذارے کے طور پر جو ملتا ہے اس کی یک مشت ادائیگی قسط وار ادائیگی اس میں کمی بیشی اور ردوبدل سب جائز ہے اور اگر یہ اجارہ ہوتا تو کمی بیشی کے بغیر بعینہ اسی کو سپرد کرنا

---

(۱) البدائع ۴/۱۹۱، جواہر الإکلیل ۲/۱۸۹، مغنی المحتاج ۲/۳۴۴، المغنی ۵/۵۵۹۔

(۲) البدائع ۴/۱۹۱، حاشیہ ابن عابدین ۵/۳۴، ۳۵، الہدایہ ۳/۲۴۷، جواہر الإکلیل ۲/۱۸۸، ۱۸۹، مغنی المحتاج ۲/۳۴۴، المنثور ۳/۳۰، ۳۱، المغنی = ۳/۲۳۱، ۵/۵۵۵، ۵۵۹۔

(۱) الاختیارات لابن تیمیہ ص ۱۵۳۔

واجب ہوتا[۱]۔

ابن قدامہ کہتے ہیں: قضا گواہی اور امامت پر بیت المال سے گذارہ لیا جائے گا، حقیقت میں نفقہ ہے حالانکہ اس پر اجرت لینا جائز نہیں ہے[۲]۔

قربت میں نیابت:

۱۱- کچھ قربات ایسی ہیں جن میں زندگی میں نیابت بالا جماع ناجائز ہے، اس کی مثال اللہ تعالیٰ پر ایمان ہے اور اسی قبیل سے خالص بدنی عبادات ہیں مثلاً زندہ کی طرف سے نماز، روزہ اور جہاد اس لئے کہ فرمان باری ہے: "وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَانِ إِلَّا مَا سَعَىٰ" (اور انسان کو صرف اپنی ہی کمائی ملے گی)، البتہ جو کسی دلیل سے خاص کرلیا گیا وہ الگ ہے، رہا ابن عباسؓ کا یہ فرمان: کہ کوئی کسی کی طرف سے نہ نماز پڑھے/ نہ روزہ رکھے[۳]، تو یہ عہدہ و ذمہ داری کے حق میں ہے ثواب کے حق میں نہیں۔

کچھ قربات ایسی ہیں جن میں بالا جماع نیابت جائز ہے اور یہ مالی قربات ہیں مثلاً زکاۃ، صدقہ، عتق، وقف، وصیت اور ابراء (بری کرنا)، خواہ انسان ان قربات کو بذات خود ادا کرسکتا ہو یا نہ کرسکتا ہو، اس لئے کہ ان میں واجب مال نکالنا ہے، جو نائب کے عمل سے ہوجائے گا۔

جن قربات میں بدنی و مالی دونوں پہلو ہیں، مثلاً حج، حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک حج میں نیابت جائز ہے لیکن انہوں نے اس میں عذر کی قید لگائی ہے اور یہ عذر بذات خود حج کرنے سے عاجز ہونا ہے جیسے شیخ فانی (نہایت بوڑھا) اپاہج اور ایسا مریض جس کے شفایاب ہونے کی امید نہ ہو۔

مالکیہ کے یہاں مشہور یہ ہے کہ حج میں نائب بنانا جائز نہیں ہے، باجی نے کہا: کمزور آدمی جیسے اپاہج اور انتہائی بوڑھا کی طرف سے نیابت جائز ہے، اشہب نے کہا: اگر کسی صحت مند نے دوسرے کو اپنی طرف سے حج کرنے کے لئے اجرت پر رکھا تو دوسرے پر یہ حج کرنا لازم ہوگا اس لئے کہ مسئلہ میں اختلاف ہے[۱]۔

رہا موت کے بعد: تو حنفیہ و مالکیہ کے نزدیک نماز یا روزہ میں مردے کی طرف سے نیابت جائز نہیں ہے، البتہ مالکیہ میں ابن عبدالحکم کا کہنا ہے کہ مردہ کی جو نمازیں چھوٹ گئی ہیں اس کی طرف سے ان کی ادائیگی کے لئے کسی کو اجرت پر رکھنا جائز ہے، اسی طرح حنفیہ و مالکیہ نے کہا: جو مرجائے اور اس نے حج نہیں کیا ہے اس کی وصیت کے بغیر اس کی طرف سے حج کرنا واجب نہیں ہے اور اگر اس نے اپنی طرف سے حج کی وصیت نہ کی ہو اور کسی وارث نے بذات خود اس کی طرف سے حج کردیا یا کسی اور کے ذریعہ اس کی طرف سے حج کرادیا تو جائز ہے لیکن مالکیہ کے نزدیک مکروہ ہے۔

شافعیہ کے نزدیک نماز میں مردہ کی طرف سے نیابت ناجائز ہے، رہا روزہ تو جس نے مرنے تک اس کو نہیں رکھا اس کے بارے میں دو اقوال ہیں: اول: اس کی طرف سے روزہ صحیح نہیں ہوگا، اس لئے کہ یہ بدنی عبادت ہے، زندگی میں اس میں نیابت نہیں ہوتی تو مرنے کے

---

(۱) الفروق للقرافی ۳/ ۳۔

(۲) المغنی ۳/ ۲۳۱۔

(۳) اثر ابن عباسؓ: "لا يصلي أحد عن أحد" کی روایت نسائی نے السنن الکبری (۲/ ۳۴۱) میں کی ہے، ابن حجر نے اس کی اسناد کو التلخیص (۲/ ۲۰۹) میں صحیح قرار دیا ہے۔

(۱) البدائع ۲/ ۱۰۳، ۲۱۲، حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۲۳۶، ۷/ ۲۳، منح الجلیل ۱/ ۴۴۲، ۴۴۹، ۳/ ۳۵۲، الحطاب ۲/ ۵۴۳، ۵۴۴، الفروق ۲/ ۲۰۵، ۳/ ۱۸۵، ۱۸۶، المہذب ۱/ ۲۰۶، المنثور ۳/ ۳۱۲، مغنی المحتاج ۱/ ۴۶۸، ۳/ ۶۷، ۷۰، القلیوبی ۳/ ۷۳، منتہی الإرادات ۱/ ۱۲۱، ۴۱۸، ۴۵۷، المغنی ۹/ ۳۰، ۳۱۔

بعد بھی نہیں ہوگی، دوسرا قول: اس کا ولی اس کی طرف سے روزہ رکھے تو جائز ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد گرامی ہے: "من مات وعليه صوم صام عنه وليه"[1] (جو مر جائے اور اس کے ذمہ روزہ ہوں تو اس کا ولی اس کی طرف سے روزہ رکھے)، یہی رائے اظہر ہے، رہا حج تو جو قدرت کے باوجود مر گیا اور ادا نہیں کیا تو اس کے ترکہ سے اس کی قضا واجب ہوگی، اس لئے کہ حضرت بریدہؓ کی یہ روایت ہے کہ ایک خاتون رسول اللہ ﷺ کے پاس آئیں اور عرض کیا: اے اللہ کے رسول! میری ماں مر گئی اور حج نہ کر سکی تو رسول اللہ ﷺ نے ان سے فرمایا: "حجي عنها"[2] (اس کی طرف سے حج کرو)۔

حنابلہ کے نزدیک اصل شرع سے واجب نماز یا روزہ یعنی فرض نماز اور رمضان کے روزے میں مردے کی طرف سے نیابت جائز نہیں ہے، اس لئے کہ ان عبادات میں بحالت حیات نیابت نہیں چلتی تو موت کے بعد بھی نہیں چلے گی اور جس کو انسان نے نذر کے ذریعہ اپنے اوپر واجب کر لیا ہو اس کی ادائیگی کی قدرت ملی پھر بھی ادا نہ کیا اور مر گیا تو اس کے ولی کے لئے مسنون ہے کہ اس کی طرف سے نذر کو پوری کردے[3]۔

قربات میں ایثار:

۱۲- ابن عابدین نے کہا: حموی کی حاشیۃ "الاشباہ" میں بحوالہ المضمرات، بہ حوالہ "النصاب" ہے، اگر کوئی شخص پہلی صف میں پہلے آجائے پھر کوئی اور اس سے عمر دراز یا کوئی عالم آجائے تو اس کی تعظیم میں اس شخص کو پیچھے ہٹ کر آنے والے کو آگے بڑھا دینا چاہئے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ قربات میں ایثار بلا کراہت جائز ہے، علامہ بیری نے کچھ فروعات نقل کی ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ مکروہ نہیں اس کی دلیل یہ فرمان باری بھی ہے: "وَيُؤْثِرُونَ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ"[1] (اپنے سے مقدم رکھتے ہیں اگر چہ خود فاقہ ہی میں ہوں)، نیز روایت میں ہے: "أنه عليه الصلاة والسلام أتي بشراب فشرب منه وعن يمينه غلام وعن يساره أشياخ، فقال للغلام: أتأذن لي أن أعطي هؤلاء؟ فقال الغلام: لا والله، لا أوثر بنصيبي منك أحداً، قال: فتله رسول الله ﷺ في يده"[2] (رسول اللہ ﷺ کے پاس پینے کی کوئی چیز آئی، آپ نے پیا، آپ کے دائیں طرف ایک لڑکا اور بائیں طرف بڑے لوگ تھے آپ نے لڑکے سے فرمایا: تم مجھے اجازت دیتے ہو کہ میں پہلے ان لوگوں کو دے دوں؟ لڑکے نے کہا: خدا کی قسم! میں آپ کی طرف سے ملنے والا اپنا حصہ دوسرے کسی کو نہیں دینا چاہتا، یہ سن کر آپ نے اس لڑکے کے ہاتھ میں رکھ دیا)، اور بلاشبہ اجازت لینے کا تقاضا ہے کہ یہ چیز بلا کراہت مشروع ہو اگر چہ جائز ہے کہ دوسرا پہلو اس سے افضل ہو۔اھ، میں کہتا ہوں: اس مسئلہ میں یہ قید لگانی چاہئے کہ اس قربت کا مقابلہ اس سے افضل قربت سے ہو مثلاً اہل علم اور بڑوں کا احترام جیسا کہ سابقہ مسئلہ اور

(۱) حدیث: "من مات وعليه صوم صام عنه وليه" کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/ ۱۹۲) اور مسلم (۲/ ۸۰۳) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے۔

(۲) حدیث بریدہ: "أتت النبي ﷺ امرأة......" کی روایت مسلم (۲/ ۸۰۵) نے کی ہے۔

(۳) البدائع ۲/ ۱۰۳، ۲۱۲، حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۲۳۶، ۷/ ۲۳، منح الجلیل ۱/ ۴۴۲، ۴۴۹، ۳/ ۳۵۲، الحطاب ۲/ ۵۴۳، ۵۴۴، الفروق ۲/ ۲۰۵، ۳/ ۱۸۵، ۱۸۶، المہذب ۱/ ۲۰۶، المنثور ۳/ ۳۱۲، مغنی المحتاج ۱/ ۴۶۸، ۳/ ۶۷، ۷۰، القلیوبی ۳/ ۳۷، منتہی الإرادات ۱/ ۱۲۱، ۴۱۸، ۴۵۷، المغنی ۹/ ۳۰، ۳۱۔

(۱) سورۂ حشر/ ۹۔

(۲) حدیث: "أنه عليه الصلاة والسلام أتي بشراب......" کی روایت مسلم (۳/ ۱۶۰۴) نے کی ہے۔

حدیث سے معلوم ہوتا ہے...... اور اسی پر ''النہر'' کی اس عبارت کو محمول کرنا چاہئے، جس میں ہے: جاننا چاہئے کہ شافعیہ نے قربات میں ایثار کو مکروہ لکھا ہے، مثلاً پہلی صف میں ہو جب اقامت ہو تو ایثار کر کے دوسرے کو اپنی جگہ دے دے ہمارے قواعد بھی اس کے خلاف نہیں ہیں [۱]۔

سیوطی نے کہا: قربات میں ایثار مکروہ ہے اور غیر قربات میں محبوب فرمان باری ہے: ''وَيُؤْثِرُونَ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ'' [۲] (اپنے سے مقدم رکھتے ہیں اگرچہ خود فاقہ ہی میں ہوں)۔

شیخ عزالدین بن عبدالسلام نے کہا: قربات میں ایثار نہیں، لہذا طہارت کے پانی میں ایثار نہیں، نہ ستر عورت میں، نہ صف اول میں اس لئے کہ عبادات کی غرض تعظیم واجلال ہے جس نے اس میں ایثار کیا اس نے اللہ کی تعظیم واجلال کو ترک کر دیا۔

امام نے کہا: اگر وقت آ جائے اور کسی کے پاس وضو کے لئے پانی ہو تو وہ شخص وہ پانی کسی اور کو عطا کر دے کہ وہ اس سے وضو کر لے تو جائز نہیں، میرے علم کے مطابق اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے، اس لئے کہ ایثار صرف ان چیزوں میں ہوتا ہے جن کا تعلق نفوس سے ہو نہ کہ قربات وعبادات سے متعلقہ چیزوں میں۔

نووی نے ''باب الجمعہ'' میں کہا: کسی کو اپنی جگہ سے اٹھا کر دوسرے کو اس کی جگہ نہ بیٹھایا جائے اور اگر وہ اپنے اختیار سے اٹھ جائے تو مکروہ نہیں، اور اگر وہ اٹھ کر امام سے دور چلا جائے تو مکروہ ہے، ہمارے اصحاب نے کہا: اس لئے کہ اس نے قربت میں ایثار کیا۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۳۸۲، ۳۸۳۔
(۲) سورۂ حشر/ ۹۔

قرافی نے کہا: اگر کسی پر نماز کا وقت آ جائے اور اس کے پاس طہارت کے لئے کفایت بھر پانی ہو اور وہاں کسی دوسرے کو بھی طہارت کے لئے پانی کی ضرورت ہو تو ایثار کرنا جائز نہیں ہوگا اور اگر مضطر (مجبور) ایثار کرتے ہوئے دوسرے کو کھانا دے دے تا کہ اس کی جان بچائے تو ایسا کرنا اس کے لئے جائز ہے اگرچہ خود اس کو اپنی جان کے جانے کا اندیشہ ہو۔

فرق یہ ہے کہ طہارت میں حق اللہ کا ہے، لہذا اس میں ایثار روا نہیں، اور مخمصہ (سخت بھوک) کی حالت میں حق اپنا ذاتی ہے، اور یہ معلوم ہے کہ دونوں جانیں خطرہ میں ہیں صرف ایک جان کو اس کھانے کے ذریعہ سے بچایا جا سکتا ہے، لہذا دوسرے کو اپنے پر ترجیح دینا بہتر ہے۔

خطیب نے ''الجامع'' میں کہا: کچھ حضرات نے یہ مکروہ قرار دیا ہے کہ طالب علم ایثار کرتے ہوئے پڑھنے کی اپنی باری دوسرے کو دے دے اس لئے کہ علم پڑھنا اور اس کے لئے سبقت کرنا قربت ہے اور قربات میں ایثار مکروہ ہے [۱]۔

قربات کے مراتب:

۱۴ - الف- سب سے افضل قربت اللہ تعالیٰ پر ایمان لانا ہے، رسول اللہ ﷺ سے دریافت کیا گیا: "أي الأعمال أفضل؟ فقال: إيمان بالله ورسوله" [۲] (کون سا عمل سب سے افضل ہے؟ آپ نے فرمایا: اللہ اور اس کے رسول پر ایمان لانا)، رسول اللہ ﷺ نے ایمان کو افضل الاعمال قرار دیا ہے، اس لئے کہ اس میں

(۱) الاشباہ للسیوطی رص ۱۲۹، ۱۳۰۔
(۲) حدیث: "سئل النبي ﷺ أي الأعمال أفضل......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/ ۳۸۰) اور مسلم (۱/ ۸۸) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے، الفاظ بخاری کے ہیں۔

سب سے اعلی مصلحت کی تحصیل اور بدترین مفسدہ کا ازالہ ہے، اسی کے ساتھ یہ بذاتِ خود اور اس سے متعلقہ چیز عزت کی ہے اس کا ثواب ہمیشہ ہمیشہ جنت میں رہنا، جہنم سے خلاصی، اور غلبہ والے شاہنشاہ کے غضب سے بچنا ہے[(۱)]۔

ب- اس کے بعد ان فرائض کا نمبر آتا ہے جن کو اللہ نے اپنے بندوں پر فرض کیا ہے اس لئے کہ حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے کہا کہ اللہ کے رسول ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ: "إن الله تعالى قال: من عادى لي وليا فقد آذنته بالحرب، وما تقرب إلي عبدي بشيء أحب إلي مما افترضته عليه، وما يزال عبدي يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ويده التي يبطش بها، ورجله التي يمشي بها، وإن سألني لأعطينه، ولئن استعاذ بي لأعيذنه، وما ترددت عن شيء أنا فاعله ترددي عن نفس المؤمن، يكره الموت وأنا أكره مساء ته"[(۲)] (اللہ تعالیٰ نے فرمایا: جو میرے کسی ولی سے دشمنی رکھے میں اس سے جنگ کا اعلان کرتا ہوں اور میرا بندہ جن جن عبادتوں سے میرا قرب حاصل کرتا ہے ان میں مجھے سب سے زیادہ وہ عبادات پسند ہیں جو میں نے اس پر فرض کی ہے، میرا بندہ (فرض ادا کرنے کے بعد) نفل عبادتیں کر کے مجھ سے اتنا نزدیک ہو جاتا ہے کہ میں اس سے محبت کرنے لگتا ہوں، جب میں اس سے محبت کرنے لگتا ہوں تو میں ہی اس کا کان ہوتا ہوں جس سے وہ سنتا ہے، اس کی آنکھ ہوتا ہوں جس سے وہ دیکھتا ہے، اس کا ہاتھ ہوتا ہوں جس سے وہ پکڑتا ہے اس کا پاؤں ہوتا ہوں جس سے وہ چلتا ہے وہ اگر مجھ سے کچھ مانگتا ہے تو میں اس کو ضرور دیتا ہوں، وہ اگر میری پناہ چاہتا ہے تو اس کو ضرور محفوظ رکھتا ہوں اور مجھ کو کسی کام میں جس کو میں کرنا چاہتا ہوں اتنا تردد نہیں ہوتا جتنا اپنے مسلمان بندے کی جان نکالنے میں ہوتا ہے وہ موت کو (جسمانی تکلیف کی وجہ سے) برا سمجھتا ہے اور مجھ کو بھی اس کو تکلیف دینا برا لگتا ہے)۔

"فتح الباری" میں ہے اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ فرائض کی ادائیگی اللہ کے نزدیک سب سے زیادہ پسندیدہ عمل ہے جس طرح سے حکم ہے اس انداز سے فرائض کی ادائیگی میں حکم کی بجا آوری حکم دینے والے کا احترام، اس کے سامنے جھک کر اس کی تعظیم، ربوبیت کی عظمت اور عبدیت کی ذلت کا اظہار ہے، لہذا اس کے ذریعہ تقرب حاصل کرنا سب سے بڑا عمل ہے[(۱)]۔

ج- قربت میں فرائض کے بعد نوافل کا درجہ ہے، اس کی دلیل سابقہ حدیث ہے، فاکہانی نے کہا: اگر بندہ فرائض کو ادا کرے اور نوافل کی پابندی کرے تو اس کو اللہ تعالیٰ کی محبت حاصل ہوگی، ہر فرض اپنی نوعیت کی نوافل پر مقدم ہے مثلاً فرض نمازیں، نفل نمازوں پر، فرض روزے نفل روزوں پر اور فرض صدقات، نفلی صدقات پر مقدم ہیں اسی طرح دوسری چیزیں[(۲)]۔

د- اور جبکہ فرض قربات ایمان کے بعد دوسرے درجہ پر آتی ہیں تو خود ان فرائض میں افضل کیا ہے اس میں فقہاء کا اختلاف ہے، ایک قول ہے نماز سب سے افضل عمل ہے اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد گرامی ہے: "اعلموا أن خير أعمالكم الصلاة"[(۳)] (یاد

(۱) قواعد الاحکام ۱/ ۴۶، ۴۷، الفروق ۲/ ۲۱۵۔

(۲) حدیث: "إن الله قال من عادى لي وليا......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۱/ ۳۴۰، ۳۴۱) نے کی ہے۔

(۱) الفروق ۲/ ۱۲۲، قواعد الاحکام ۱/ ۵۵، فتح الباری ۱۱/ ۳۴۱، ۳۴۳۔

(۲) قواعد الاحکام ۱/ ۵۵، الفروق ۲/ ۱۲۲، فتح الباری ۱۱/ ۳۴۳۔

(۳) حدیث: "اعلموا أن خير أعمالكم الصلاة" کی روایت ابن ماجہ (۱/ ۱۰۱، ۱۰۲) اور حاکم (۱/ ۱۳۰) نے حضرت ثوبان سے کی ہے، حاکم نے اس کی تصحیح کی ہے اور ذہبی نے اس سے اتفاق کیا۔

رکھو تمہارے اعمال میں سب سے افضل نماز ہے)، حضرت عمر بن خطابؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے اپنے عاملین کو لکھا تھا تمہارا سب سے اہم کام میرے نزدیک نماز ہے، ایک قول میں ہے روزہ سب سے افضل ہے، اس لئے کہ حدیث قدسی میں نبی کریم ﷺ کا ارشاد گرامی ہے کہ: "كل عمل ابن آدم له إلا الصيام فإنه لي وأنا أجزي به"[1] (انسان کا ہر عمل اس کے لئے ہے، سوائے روزہ کے کہ وہ خاص میرے لئے ہے اور میں ہی اس کا بدلہ دوں گا)، ایک قول ہے: حج سب سے اہم عمل ہے[2]۔

ھ- فرض عین کی قربات فرض کفایہ کی قربات پر مقدم ہیں، اس لئے کہ سارے مکلفین سے کسی فعل کا مطالبہ ہونے کا تقاضا ہے کہ وہ اس فعل سے راجح ہو جس کا مطالبہ بعض مکلفین سے ہے، نیز اس لئے کہ فرض کفایہ کا مدار اس پر ہے کہ فعل کے مکرر ہونے سے مصلحت مکرر نہیں ہوتی، جبکہ فرض عین کا مدار اس پر ہے کہ فعل کے مکرر ہونے سے مصلحت مکرر ہوتی ہے اور جس فعل کی مصلحت اپنی تمام صورتوں میں مکرر ہو، وہ مصلحت کے مستلزم ہونے میں اس فعل سے زیادہ قوی ہے جس کے ساتھ مصلحت صرف بعض صورتوں میں پائی جاتی ہے[3]۔

و- تاہم بعض قربات کا بعض پر مقدم رکھنا، انسان کے حال کے لحاظ سے الگ الگ ہے چنانچہ رسول اللہ ﷺ سے دریافت کیا گیا: کون سا عمل سب سے افضل ہے؟ آپ نے فرمایا: "الصلاة لوقتها" (نماز کو اس کے وقت پر ادا کرنا) اور دریافت کیا گیا: کون سا عمل سب سے افضل ہے؟ آپ نے فرمایا: "بر الوالدين" (والدین کے ساتھ حسن سلوک کرنا) دریافت کیا گیا کون سا عمل سب سے افضل ہے؟ فرمایا: "حج مبرور" حج مبرور (مقبول) یہ سائل کے سوال کا جواب ہے، لہذا پوچھنے والے کے حال کے مناسب اعمال کے ساتھ خاص ہوگا، اس لئے کہ صحابہ کرام افضل عمل کے بارے میں محض اسی لئے دریافت کرتے تھے تاکہ اس کے ذریعہ سے ذوالجلال کا تقرب حاصل کریں گویا سائل یہ پوچھ رہا ہے کہ میرے لئے سب سے افضل عمل کیا ہے۔ تو آپ نے والدین کے ساتھ حسن سلوک میں لگے ہوئے شخص کے بارے میں فرمایا: والدین کے ساتھ حسن سلوک کرنا اور جب جہاد کی قدرت رکھنے والے نے اپنے تعلق سے سب سے افضل عمل کے بارے میں دریافت کیا تو آپ نے فرمایا: اللہ کے راستہ میں جہاد کرنا[1]، اور جو حج و جہاد کرنے سے بے بس ہے اس کے بارے میں فرمایا نماز کو اس کے وقت پر ادا کرو[2]۔

ز- نفل عبادات کے مراتب میں فقہاء کا اختلاف ہے، مالکیہ و شافعیہ نے راجح مذہب میں کہا: نفل نماز، دوسرے نفل عمل سے افضل ہے اس لئے کہ یہ سب سے بڑی قربت ہے کیونکہ اس میں کئی انواع کی عبادات آتی ہیں جو دوسرے عمل میں نہیں ہیں۔

حنابلہ کے یہاں بدنی نوافل میں سب سے افضل جہاد ہے، اس لئے کہ فرمان باری ہے: "فَضَّلَ اللّٰهُ الْمُجَاهِدِيْنَ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ عَلَى الْقَاعِدِيْنَ دَرَجَةً"[3] (اللہ نے جان و مال سے جہاد کرنے والوں کو بیٹھ رہنے والوں پر درجہ میں فضیلت دے رکھی ہے)، پھر علم کا سیکھنا اور اس کا سکھانا ہے پھر نماز ہے[4]۔

---

(۱) حدیث: "كل عمل ابن آدم له إلا الصيام......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/ ۱۱۸) اور مسلم (۲/ ۸۰۶) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

(۲) الفروق ۱/ ۱۳۳، المجموع شرح المہذب ۳/ ۴۵۷ تحقیق المطیعی، قواعد الاحکام ۱/ ۵۵، ۵۶، الحطاب ۲/ ۵۳۸۔

(۳) تہذیب الفروق بہامش الفروق ۲/ ۲۰۱۔

(۱) احادیث: "الصلاة لوقتها، وبر الوالدين، وحج مبرور، والجهاد في سبيل الله" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/ ۷۷، ۱۰/ ۴۰۰) نے کی ہے۔

(۲) قواعد الاحکام ۱/ ۵۶۔

(۳) سورۂ نساء/ ۹۵۔

(۴) الشرح الصغیر ۱/ ۱۴۵ طبع الحلبی، المہذب ۱/ ۸۹، المجموع ۲/ ۴۵۶، ۴۵۹، شرح منتہی الإرادات ۱/ ۲۲۲، ۲۲۳۔

ح - رہے فرض عبادات کے علاوہ قربات تو ان کا درجہ اس سے پیدا ہونے والی مصلحت کے لحاظ سے ہے، "المنثور" میں ہے: قربات کے مراتب الگ الگ ہیں، ہبہ کی قربت قرض کی قربت سے اکمل ہے اور وقف کی قربت ہبہ کی قربت سے اکمل ہے، اس لئے کہ اس (وقف) کا فائدہ دائمی اور بار بار ہونے والا ہے، اور صدقہ ان سب سے اکمل ہے اس لئے کہ اس میں صدقہ کے مال سے اپنے حصہ و تعلق کو فوری طور پر ختم کر لینا ہے (۱)، ایک قول ہے قرض صدقہ سے افضل ہے (۲)، اس لئے کہ رسول اللہ علیہ السلام نے شب اسراء میں جنت کے دروازہ پر یہ لکھا ہوا دیکھا تھا: قرض کا ایک درہم اٹھارہ درہم کے برابر ہے اور صدقات کا ایک درہم دس درہم کے برابر ہے، آپ نے حضرت جبرئیل سے پوچھا کہ کیا وجہ ہے کہ قرض صدقہ سے افضل ہے؟ حضرت جبریل نے کہا: اس لئے کہ سائل مانگتا ہے حالانکہ اس کے پاس (بقدر کفایت) ہوتا ہے جبکہ قرض لینے والا ضرورت پر ہی قرض لیتا ہے (۳)۔

بقدر کفایت سے زیادہ کمانا تاکہ فقیر کے ساتھ ہمدردی اور رشتہ دار کے ساتھ صلہ رحمی کر سکے نفل عبادت میں لگنے سے افضل ہے، اس لئے کہ نفل کا فائدہ خاص اسی کو ہوگا، جبکہ کمائی کا فائدہ اس کو اور دوسرے کو بھی ہوگا (۴)، نبی کریم علیہ السلام نے ارشاد فرمایا: "**خير الناس أنفعهم للناس**" (۵) (بہتر آدمی وہ ہے جو لوگوں کو سب سے زیادہ فائدہ پہنچانے والا ہو)۔

ابن نجیم کی "الاشباہ" میں ہے: رباط کی تعمیر کہ مسلمان اس سے فائدہ اٹھائیں دوسرا حج کرنے سے افضل ہے (۱)۔

غزالی کی "الاحیاء" کی پیروی میں عزالدین بن عبدالسلام کے یہاں مختار یہ ہے کہ طاعات کی فضیلت اس سے پیدا ہونے والے مصالح کے لحاظ سے ہے بخیل کا ایک درہم صدقہ کرنا اس کے حق میں رات بھر نفل نماز اور کئی روزوں سے افضل ہے (۲)۔

قربت کی نذر:

۱۴ - اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ جو عمل قربت مانا جاتا ہے اور وہ شرعی طور پر دراصل واجب ہے اس کی نذر ماننا جائز ہے مثلاً روزہ، نماز، حج اور دوسری عبادات جو اللہ جل شانہ کا تقرب حاصل کرنے کے لئے مشروع ہیں اور معلوم ہے کہ شارع نے مخلوق کو اس کا مکلّف بنانے کا اہتمام کرتے ہوئے اس کو عبادت قرار دیا، اس نذر کو پورا کرنا بلا اختلاف لازم ہے۔

حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کی رائے ہے کہ نذر والی قربت میں شرط ہے کہ وہ انسان پر پہلے سے واجب نہ ہو جیسے فرض نماز اور رمضان کا روزہ، اس لئے کہ نذر التزام کرنا (پابند ہونا) ہے اور جو چیز پہلے ہی سے لازم ہے اس کا التزام صحیح نہیں ہوگا۔

ابن قدامہ نے حنابلہ کے مذہب کی وضاحت کرتے ہوئے کہا: ہمارے اصحاب نے کہا: واجب مثلاً فرض نماز کی نذر منعقد نہیں ہوگی اور ہو سکتا ہے کہ قسم کے کفارہ کا سبب بن کر منعقد ہو جائے اگر وہ اس کو ترک کر دے جیسا کہ اگر اس کو انجام دینے کی قسم کھا لے، تو یہ نذر قسم کی

---

(۱) المنثور ۳/ ۶۲۔

(۲) منح الجلیل ۳/ ۴۶، المہذب ۱/ ۳۰۹۔

(۳) حدیث: "أن رسول الله ﷺ رأى ليلة أسري به مكتوبا على باب الجنة......" کی روایت ابن ماجہ (۲/ ۸۱۲) نے حضرت انس بن مالکؓ سے کی ہے، بوصیری نے مصباح الزجاجہ (۲/ ۴۷) میں اس کی اسناد کو ضعیف قرار دیا ہے۔

(۴) الاختیار ۴/ ۱۷۲۔

(۵) حدیث: "خير الناس أنفعهم للناس" کی روایت القضاعی نے مسند = الشہاب (۲/ ۲۲۳) میں حضرت جابر بن عبداللہؓ سے کی ہے۔

(۱) الأشباہ ص ۱۷۴۔

(۲) المنثور ۲/ ۴۲۱، ۴۲۲۔

طرح ہے۔

لیکن شرح ''منتہی الارادات'' میں آیا ہے: واجب کی نذر ہوجائے گی مثلاً کہے: میرے اوپر اللہ کے لئے رمضان کا روزہ ہے، اسی طرح دوسری چیزیں مثلاً نماز ظہر، آگے لکھتے ہیں: اکثر کے نزدیک واجب کی نذر منعقد نہیں ہوگی (۱)۔

وہ قربات جو دراصل فرض نہیں ہیں مثلاً مریضوں کی عیادت، جنازوں کو رخصت کرنا، مسجد میں جانا، مسلمانوں میں سلام کو عام کرنا، تلاوت قرآن اور دوسری چیزیں جن کی شریعت نے ترغیب دی ہے ان کی نذر کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

مالکیہ، شافعیہ صحیح قول میں اور حنابلہ کی رائے ہے کہ ان قربات کی نذر جائز ہے اور ان کو پورا کرنا لازم ہے۔

حنفیہ کے یہاں یہ نذر صحیح نہیں ہے اس لئے کہ ان کے نزدیک اصول یہ ہے کہ جو دراصل فرض نہیں ہے اس کی نذر صحیح نہیں ہوتی ہے۔

شافعیہ کے یہاں صحیح کے بالمقابل یہ ہے کہ اس طرح کی قربات کی نذر کو پورا کرنا لازم نہیں ہے (۲)۔

قربت کی وصیت:

۱۵ – قربت کی وصیت بالاتفاق مستحب ہے، اس لئے کہ انسان کو ضرورت ہوتی ہے کہ سابقہ قربات میں اضافہ کرتے ہوئے اپنے عمل کا خاتمہ کسی قربت سے کرے اس طرح اس کی نیکیاں بڑھ جائیں گی

(۱) بدائع الصنائع ۵/ ۸۲، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۱۶۲، المواق بہامش الحطاب ۳/ ۳۱۶، روضۃ الطالبین ۳/ ۳۰۱، حاشیۃ الجمل ۵/ ۳۲۳، المغنی ۹/ ۱، ۶، شرح منتہی الإرادات ۳/ ۴۴۹۔

(۲) البدائع ۵/ ۸۳، الدسوقی ۲/ ۱۶۲، روضۃ الطالبین ۳/ ۳۰۲، حاشیۃ الجمل ۵/ ۳۲۳، المغنی ۹/ ۲، شرح منتہی الإرادات ۳/ ۴۵۰۔

اور بسا اوقات اس وصیت میں اپنی زندگی میں ہونے والی کسی کوتاہی کی تلافی ہوتی ہے اب یہ وصیت تلافی مافات کے لئے ہوگی۔

اسی وجہ سے نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ: **"إن الله تصدق عليكم عند وفاتكم بثلث أموالكم زيادة لكم في أعمالكم"**، (اللہ نے تم کو تمہاری موت کے وقت تمہارا تہائی مال صدقہ کے طور پر دے دیا ہے تاکہ تمہارے اعمال میں اضافہ ہو)، ایک روایت میں ہے: **"إن الله أعطاكم ثلث أموالكم عند وفاتكم زيادة في أعمالكم"** (۱) (اللہ نے تم کو تمہارا تہائی مال، وفات کے وقت عطا کردیا تاکہ تمہارے اعمال میں اضافہ ہو)، اسی وجہ سے جو چیز قربت نہیں ہے اس کی وصیت صحیح نہیں ہوگی، مثلاً مسلمان کا کنیسہ کے لئے وصیت کرنا (۲)۔

بسا اوقات وصیت واجب ہوتی ہے جبکہ انسان پر واجب قربات ہوں، مثلاً حج، زکاۃ اور کفارات (۳)۔

ہر چند کہ بچے کی تبرعات صحیح نہیں ہوتی ہے تاہم مالکیہ، حنابلہ اور شافعیہ نے ایک قول میں ممیّز بچہ کی طرف سے قربات کی وصیت کو جائز قرار دیا ہے، اس لئے کہ یہ ایسا تصرف ہے جس میں بچہ کے لئے خالص نفع ہے، لہذا اس کی طرف سے صحیح ہوگا جیسے اسلام اور نماز، یہ اس لئے کہ وصیت ایسا صدقہ ہے جس کا ثواب اپنی املاک اور مال سے بے نیازی کے بعد ملتا ہے لہذا اس کو فوری طور پر نہ تو دنیا میں اور

(۱) حدیث: "إن الله تصدق عليكم عند وفاتكم......" کی روایت ابن ماجہ (۲/ ۹۰۴) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے، دوسری روایت بیہقی (۶/ ۲۶۹) نے کی ہے، بوصیری نے مصباح الزجاجہ (۲/ ۹۸) میں اس کی سند کو ضعیف قرار دیا ہے، ابن حجر نے بلوغ المرام (ص ۳۲۳) میں اپنے متعدد طرق کے سبب اس کی تقویت کی طرف اشارہ کیا ہے۔

(۲) بدائع الصنائع ۷/ ۳۳۰، منح الجلیل ۴/ ۶۴۳، ۶۴۹، المہذب ۱/ ۴۵۸، مغنی المحتاج ۳/ ۳۹، المغنی ۹/ ۲، ۳۔

(۳) البدائع ۷/ ۳۳۰، مغنی المحتاج ۳/ ۳۹، المغنی ۹/ ۱، منح الجلیل ۴/ ۶۴۳۔

نہ آخرت میں کوئی ضرر لاحق ہوگا[۱]۔

وصیت میں بعض قربات کو بعض پر مقدم کرنے میں فقہاء کا اختلاف ہے جس کی وضاحت درج ذیل ہے:

حنفیہ نے کہا: اگر کوئی شخص حقوق اللہ میں چند وصیتیں کرے گا تو ان میں فرائض کو مقدم رکھا جائے گا، خواہ وصیت کرنے والا اس کو مقدم رکھے یا مؤخر کرے مثلاً حج، زکاۃ اور کفارات اس لئے کہ فرض نفل سے اہم ہے اور ظاہر یہ ہے کہ سب سے زیادہ اہم سے شروع کیا جائے گا اور اگر وہ یکساں درجہ کی ہوں تو وصیت کرنے والے نے جس کو مقدم رکھا ہے اس سے شروع کیا جائے گا، اگر تہائی مال میں گنجائش نہ رہے اس لئے کہ بظاہر وہ اہم سے شروع کرے گا، طحاوی نے لکھا ہے کہ زکاۃ سے شروع کیا جائے گا اور اس کو حج پر مقدم رکھا جائے گا، یہی امام ابو یوسف سے ایک روایت ہے، امام ابو یوسف سے دوسری روایت ہے کہ حج کو مقدم رکھا جائے گا یہی امام محمد کا قول ہے، پھر زکاۃ اور حج کو کفارات پر مقدم رکھا جائے گا، اس لئے کہ کفارات کے مقابلہ میں ان دونوں میں خصوصی طاقت ہے، قتل، ظہار اور قسم کا کفارہ صدقہ فطر پر مقدم رکھا جائے گا، اس لئے کہ ان کفارات کا واجب ہونا قرآن سے ثابت ہے صدقہ فطر ایسا نہیں ہے کیونکہ اس کا واجب ہونا حدیث سے ثابت ہے، صدقہ فطر قربانی پر مقدم ہے، اسی قیاس کے مطابق واجبات کو ایک دوسرے پر مقدم رکھا جائے گا، تہائی مال کو تمام وصیتوں پر تقسیم کیا جائے گا اب ان قربات کے حصہ میں جو آئے ان پر صرف کر دیا جائے گا ترتیب وہی ہوگی جو لکھی گئی ہے[۲]۔

مالکیہ نے کہا: اگر تہائی مال وصیت سے تنگ پڑ جائے تو قیدی کو چھڑانا مقدم رکھا جائے گا، پھر حالت صحت کے مدبر کو پھر مریض کے مہر کو، پھر اس زکاۃ کو جسے اپنے مال سے نکالنے کی اس نے وصیت کی ہو تو اس کو مذکورہ چیزوں کو نکالنے کے بعد باقی دو تہائی سے نکالا جائے گا، البتہ اگر وہ اعتراف کرے کہ سال پورا ہونے پر زکاۃ واجب ہوئی تھی تو وہ اصل مال سے نکالی جائے گی، مثلاً کھیتی اور جانور کی زکاۃ اگر مالک دانے کو الگ کرنے، پھل پکنے اور محصل زکاۃ کے آنے کے بعد مرجائے تو اس کو اصل مال سے نکالا جائے گا پھر باقی تہائی مال سے صدقہ فطر نکالا جائے گا جس کے نکالنے میں اس سے کوتاہی ہوئی تھی، اس کے بعد ظہار اور قتل خطا کا کفارہ پھر کفارۂ قسم پھر رمضان کے روزہ کو توڑنے کا کفارہ نکالا جائے گا[۱]۔

حنابلہ نے کہا: اگر اس نے ابواب بر (وجوہِ خیر) میں کسی چیز کی وصیت کی تو اس کو تمام قربات میں صرف کیا جائے گا، اس لئے کہ لفظ عام ہے اور تخصیص کا کوئی سبب نہیں اور اس میں آغاز جہاد سے کیا جائے گا اس کی صراحت ہے اس لئے کہ ابو درداء نے فرمایا: یہ سب سے افضل قربت ہے، اگر وصیت کرنے والا اپنے وصی سے کہے: میرا تہائی مال اس جگہ رکھ دو (صرف کرو) جو من جانب اللہ تم کو مناسب معلوم ہے یا آئندہ معلوم ہوگی تو وہ اس وصیت کے تقاضے پر عمل کرتے ہوئے قربات کے جس پہلو میں مناسب سمجھے صرف کرے گا اور افضل یہ ہے کہ اس کو وصیت کرنے والے کے غیر وارث فقیر رشتہ داروں میں صرف کرے، اس لئے کہ ان میں خرچ کرنے میں صدقہ اور صلہ رحمی دونوں ہیں[۲]۔

وقف میں قربت:

۱۶- وقف کے بارے میں اصل یہ ہے کہ وہ مندوب قربات میں

---

(۱) المغنی ۹/۱۰۱، مغنی المحتاج ۳/۹۰، منح الجلیل ۴/ ۶۴۳۔

(۲) الہدایہ ۴/ ۲۴۷، ۲۴۸۔

(۱) جواہر الإکلیل ۲/ ۳۲۲، ۳۲۳۔

(۲) شرح منتہی الإرادات ۲/ ۵۵۰۔

سے ہے، کیونکہ وہ اصل کو روک کر نفع کا صدقہ کرنا ہے، اس کی اصل حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی یہ روایت ہے: "أصاب عمر بخيبر أرضاً، فأتى النبي ﷺ فقال: أصبت أرضاً لم أصب مالاً قط أنفس منه فكيف تأمرني به؟ فقال: "إن شئت حبست أصلها وتصدقت بها" فتصدق عمر أنه لا يباع أصلها ولا يوهب، ولا يورث في الفقراء والقربى والرقاب، وفي سبيل الله والضيف وابن السبيل، لا جناح على من وليها أن يأكل منها بالمعروف، أو يطعم صديقا غير متمول فيه"[1] (حضرت عمر کو خیبر میں ایک زمین ہاتھ آئی، وہ رسول اللہ ﷺ کے پاس آئے اور عرض کیا: ایک زمین میرے ہاتھ آئی ہے ایسا عمدہ مال مجھے کبھی نہیں ملا آپ مجھے اس کے بارے میں کیا مشورہ دیتے ہیں؟ آپ ﷺ نے فرمایا: "اگر تم چاہو تو اصل جائداد کو روک رکھو اور اس کا فائدہ خیرات کردو"، حضرت عمر نے اسی طرح اس زمین کو صدقہ کیا ان شرطوں پر کہ اصل زمین نہ فروخت کی جائے، نہ کسی کو ہبہ کی جائے، نہ ترکہ میں کسی کو ملے اس کی آمدنی محتاجوں، رشتہ داروں، گردنوں کو چھڑانے، مجاہدین، مہمانوں اور مسافروں میں خرچ کی جائے جو کوئی اس کا انتظام کرے اس میں سے دستور کے موافق کھا سکتا ہے، یا کسی دوست کو کھلا سکتا ہے بشرطیکہ وہ دولت جمع نہ کرے)۔

روایت میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "إذا مات الإنسان انقطع عنه عمله إلا من ثلاثة: إلا من صدقة جارية، أو علم ينتفع به، أو ولد صالح يدعو له"[2] (جب انسان مرجاتا ہے تو اس کا عمل موقوف ہوجاتا ہے مگر تین چیزوں کا ثواب جاری رہتا ہے: ایک صدقہ جاریہ، دوسرے علم جس سے لوگ فائدہ اٹھائیں، تیسرے نیک بخت لڑکا جو اس کے لئے دعا کرے)۔

صدقہ جاریہ سے مراد علماء کے نزدیک بقول رافعی وقف ہے، اس لئے کہ وقف کے علاوہ دوسرے صدقات کا ثواب جاری نہیں رہتا ہے[1]۔

جس وقف پر ثواب ملتا ہے وہ ایسا وقف ہے جس میں قربت کا مفہوم پایا جائے، قربت دو چیزوں سے پائی جاتی ہے: اول اپنے وقف سے اللہ جل شانہٗ کا تقرب حاصل کرنے کی نیت کرے۔ ابن عابدین کہتے ہیں: وقف نماز و حج کی طرح عبادت کے لئے نہیں رکھا گیا ہے کہ کافر کی طرف سے بالکل صحیح نہ ہو بلکہ اس کے ذریعہ تقرب حاصل کرنا قربت کی نیت پر موقوف ہے، لہٰذا اس نیت کے بغیر محض مباح ہے[2]۔

"شرح منتہی الارادات" میں ہے: تقرب الٰہی حاصل کرنے کی خاطر وقف صرف وہی وقف ہے جس پر ثواب حاصل ہو، اس لئے کہ انسان بسااوقات دوسرے پر محبت کے سبب وقف کردیتا ہے، یا اپنی اولاد پر اس اندیشہ کی وجہ سے وقف کردیتا کہ اس کی موت کے بعد اس کو فروخت کرکے اس کی قیمت اڑا ڈالیں گے، یا اس اندیشہ سے وقف کردیتا ہے کہ کہیں اس پر حجر (پابندی) عائد نہ کردی جائے پھر اس کو اس کے دین کی ادائیگی کی خاطر فروخت کردیا جائے، یا ریاکاری وغیرہ میں وقف کردیتا ہے تو یہ وقف لازم ہے لیکن اس میں ثواب نہیں ہے، اس لئے کہ یہ اللہ کی رضا کی

---

(۱) حدیث ابن عمر: "أصاب عمر بخيبر أرضا......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۵/۳۹۹) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "إذا مات الإنسان انقطع عنه عمله......" کی تخریج فقرہ/۹ میں گذر چکی ہے۔

(۱) منح الجلیل ۴/۳۴، الخرشی ۷/۸۱، الاختیار ۳/۴۰، ۴۱، المہذب ۱/۴۴۷، مغنی المحتاج ۲/۳۷۶، المغنی ۵/۵۹۷، ۵۹۸، شرح منتہی الإرادات ۲/۴۸۹۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۳/۳۵۸۔

خاطر نہیں کیا گیا ہے [۱]۔

دوم: موقوف علیہ خیر ونیکی کا شعبہ ہو، مثلاً فقراء، مساکین اور مساجد وغیرہ اسی وجہ سے جمہور کے نزدیک مال داروں پر وقف کرنا صحیح ہے لیکن اس میں قربت نہیں ہے "مغنی المحتاج" میں ہے اگر کسی ایسے شعبہ پر وقف کیا جس میں قربت ظاہر نہیں مثلاً مالداروں پر تو اصح قول کے مطابق صحیح ہے، یہ اس امر کے پیش نظر کہ وقف تملیک (مالک بنانا) ہے، دوم: وقف صحیح نہیں ہے اور معتمد قول یہ ہے کہ مال داروں، اہل ذمہ اور فاسقوں پر وقف کرنا صحیح ہے [۲]۔

حصکفی اور ابن عابدین کہتے ہیں: محل وقف میں یہ شرط ہے کہ وہ بذات خود قربت ہو یعنی اپنی ذات اور شکل کے اعتبار سے قربت ہو اور مراد یہ ہے کہ شارع یہ فیصلہ کرے کہ اگر وہ کسی مسلمان سے صادر ہو تو اس بات پر محمول کرتے ہوئے وہ قربت ہوگی کہ اس نے قربت کا قصد کیا ہے، یہ مسلمان کے وقف میں شرط ہے [۳]۔

قرد

دیکھئے: "اطعمہ"۔

(۱) شرح منتہی الإرادات ۲/ ۴۹۰، مغنی المحتاج ۲/ ۳۸۱، الدسوقی ۴/ ۷۷۔
(۲) مغنی المحتاج ۲/ ۳۸۱۔
(۳) الدر المختار وحاشیہ ابن عابدین ۳/ ۳۶۰۔

قرض

تعریف:

۱- قرض لغت میں: قرض الشيء يقرضه کا مصدر ہے یعنی کاٹنا۔

قرض [۱]، اقراض (قرض دینے) کے معنی میں اسم مصدر ہے کہا جاتا ہے: قرضت الشيء بالمقراض، (قینچی سے کاٹنا) قرض: اپنا وہ مال جو تم کسی انسان کو دے دو کہ تمہیں بعد میں واپس دیا جائے، گویا تم نے اس کو اپنے مال سے کاٹ (الگ) کر کے دیا ہے، کہا جاتا ہے: إن فلانا وفلانا يتقارضان الثناء، یعنی ان میں سے ہر ایک دوسرے کی ثناء خوانی کرتا ہے، گویا اس کا مطلب یہ ہے کہ ان میں سے ہر ایک نے دوسرے کو مال کے قرض کی طرح تعریف بطور قرض دیا [۲]۔

اصطلاح میں: فائدہ پہنچانے کے لئے مال کسی ایسے شخص کو دینا جو اس سے فائدہ اٹھائے اور اس کا بدل واپس کرے [۳]۔

(۱) قاف کے فتحہ وکسرہ کے ساتھ، ابن سکیت، جوہری اور دوسروں نے کسائی سے اس پر کسرہ نقل کیا ہے، (دیکھئے: الصحاح، القاموس التحریر ألفاظ التنبیہ رص ۱۹۳)۔
(۲) معجم مقاییس اللغہ، الصحاح للجوہری، القاموس المحیط، المغرب للمطرزی، الزاہر للازہری رص ۲۴۷، تحریر الفاظ التنبیہ للنووی رص ۱۹۳ طبع دار القلم، المطلع للبعلی رص ۲۴۶، النظم المستعذب فی شرح غریب المہذب ۱/ ۳۰۹، بصائر ذوی التمییز ۴/ ۲۵۸، مفردات الراغب الاصفہانی۔
(۳) الدر المختار وحاشیہ ابن عابدین ۴/ ۱۷۱، مرشد الحیران: دفعہ (۷۹۶)، کفایۃ =

انہوں نے کہا: خود اس مال کو جو مذکورہ طریقہ پر دیا جاتا ہے قرض کہتے ہیں اور مال دینے والے کو مقرض اور لینے والے کو مقترض اور مستقرض کہتے ہیں اور جو مال مقترض قرض کے عوض میں مقرض کولوٹاتا ہے اس کو بدل قرض کہتے ہیں اور قرض کے طور پر مال لینے کو اقتراض کہتے ہیں۔

قرض اسی معنی میں فقہاء کے یہاں قرض حقیقی ہے، تنہا شافعیہ نے اس کے بالمقابل ایک قسم نکالی ہے جس کو انہوں نے ''قرض حکمی'' کہا ہے اور اس کے خاص احکام مقرر کئے ہیں اور اس کی مثال یہ دی ہے کہ قرض کی نیت سے حاجت مند اٹھائے ہوئے بچہ پر خرچ کرنا، بھوکے کو کھانا کھلانا اور ننگے کو کپڑا دینا اگر وہ فقیر نہ ہوں نیز جیسے کسی نے دوسرے کو حکم دیا کہ حکم دینے والے کی غرض کی خاطر مال دے دے مثلاً شاعر یا ظالم کو دینا یا فقیر کو کھانا کھلانا یا قیدی کا زرفدیہ ادا کرنا نیز جیسے قرض کی نیت سے کسی سے کہنا اس کو فروخت کرکے اپنے اوپر خرچ کرلو[1]۔

متعلقہ الفاظ:

الف-سلف:

۲-سلف کا ایک معنی قرض ہے کہا جاتا ہے: تسلف و استسلف: قرض مانگا تا کہ اس کا مثل اس کو لوٹا دے اور قد أسلفته: میں نے اس کو قرض دیا، سلف سلم کے معنی میں بھی آتا ہے، کہا جاتا ہے: سلّف و أسلف بمعنی سلّم و أسلم[2]۔

سلف قرض سے عام ہے۔

ب-القراض:

۳-قراض: مضاربت ہے اس کی صورت یہ ہے کہ ایک شخص دوسرے کو نقد دے تاکہ وہ اس میں تجارت کرے اور نفع دونوں کے مابین باہمی شرط کے مطابق ہوگا ازہری نے کہا: قراض کی اصل: قرض سے مشتق و ماخوذ ہے قرض کے معنی کاٹنا ہے اس کی توجیہ یہ ہے کہ مال کے مالک نے مال میں کام کرنے والے کے لئے اپنے مال سے ایک ٹکڑا کاٹ دیا اور منافع میں سے اس کے لئے معین حصہ کاٹ دیا، شرکت مضاربت کو قراض کے ساتھ خاص کرنے کی وجہ یہ ہے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک کے لئے نفع میں سے ایک ایک الگ کیا ہوا نہیں طے کیا ہوا حصہ ہوتا ہے جس سے تجاوز نہیں کیا جاتا[1]۔

(دیکھئے مضاربت)۔

دونوں میں ربط یہ ہے کہ ہر دو میں مال دوسرے کو دینا ہوتا ہے، البتہ قرض میں ضمان کے طور پر اور قراض میں امانت کے طور پر۔

قرض کی مشروعیت:

۴-قرض کی مشروعیت کتاب وسنت اور اجماع سے ثابت ہے[2]۔

رہی کتاب تو بہت سی آیات میں قرض دینے کی ترغیب آئی ہے، مثلاً فرمان باری ہے: ''مَنْ ذَا الَّذِىْ يُقْرِضُ اللّٰهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضٰعِفَهُ لَهٗ أَضْعَافًا كَثِيْرَةً''[3] (کون ایسا ہے جو اللہ کو اچھا قرضہ قرض دے پھر اللہ اسے بڑھا کر اس کے لئے کئی گنا کردے)۔

وجہ استدلال یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے نیک اعمال اور راہ خدا میں

= المطالب الربانی ۲/ ۱۵۰، تحفۃ المحتاج ۵/ ۳۶، کشاف القناع ۳/ ۲۹۸۔

(۱) تحفۃ المحتاج وحاشیۃ الشروانی ۵/ ۳۷، ۴۰، نہایۃ المحتاج ۴/ ۲۱۸، أسنی المطالب ۲/ ۱۴۱۔

(۲) الزاہرص ۱۴۸، ۲۱۷۔

(۱) الزاہر للازہری ص ۲۴۷۔

(۲) نہایۃ المحتاج وحاشیۃ الشبر املسی ۴/ ۲۱۵، تحفۃ المحتاج وحاشیۃ الشروانی ۵/ ۳۶۔

(۳) سورۂ بقرہ/ ۲۴۵۔

صرف کرنے کو قرض دئے گئے مال سے تشبیہ دی ہے اور اس میں بڑھا کر ملنے والے بدلہ کو بدل قرض سے تشبیہ دی ہے، اور کار خیر کو قرض کہا، اس لئے کہ احسان کرنے والے نے اس کو اس کا عوض لینے کے لئے خرچ کیا ہے، جو اس شخص کے مشابہ ہو گیا، جس نے کوئی چیز قرض دی تاکہ اس کا عوض لے[1]۔

جہاں تک سنت کا تعلق ہے تو رسول اللہ ﷺ نے اس پر عمل کیا ہے حضرت ابورافعؓ کی روایت ہے کہ "أن رسول الله ﷺ استسلف من رجل بكرا، فقدمت عليه إبل من إبل الصدقة، فأمر أبا رافع أن يقضي الرجل بكره، فرجع إليه أبو رافع فقال: لم أجد فيها إلا خيارا رباعيا، فقال: أعطه إياه، إن خيار الناس أحسنهم قضاء"[2] (رسول اللہ ﷺ نے ایک آدمی سے اونٹ کا جوان بچھڑا قرض لیا پھر آپ کے پاس صدقہ کے کچھ اونٹ آ گئے تو رسول اللہ ﷺ نے ابورافع کو حکم دیا کہ اس آدمی کو اونٹ کا بچھڑا ادا کر دیا جائے، ابورافع لوٹ کر آئے اور کہنے لگے ان اونٹوں میں صرف عمدہ رباعی اونٹ ہی ملتا ہے، آپ نے فرمایا: وہی دے دو بہتر آدمی وہ ہے جو اچھی طرح سے قرض ادا کرے)۔

پھر قرض دینے کا بڑا اجر آیا ہے، رسول اللہ ﷺ کا ارشاد گرامی ہے: "ما من مسلم يقرض مسلما قرضا مرتين إلا كان كصدقتها مرة"[3] (جو مسلمان کسی مسلمان کو کوئی چیز دوبار قرض دے وہ اس کے ایک بار صدقہ کرنے کی طرح ہے)۔

رہا اجماع تو قرض کے جواز پر مسلمانوں کا اجماع ہے[1]۔

قرض کا شرعی حکم:

۵- اس میں فقہاء کے مابین کوئی اختلاف نہیں ہے کہ مقرض (قرض دینے والے) کے حق میں قرض کی اصل یہ ہے کہ وہ ایک قربت ہے، اس لئے کہ اس میں قرض لینے والے کو نفع پہنچانا، اس کی ضرورت کو پورا کرنا اور اس کی دشواری کو ختم کرنا ہے اور ذاتی طور پر اس کا حکم استحباب ہے[2]، اس لئے کہ حضرت ابوہریرہؓ نے رسول اللہ ﷺ سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا: "من نفس عن مؤمن كربة من كرب الدنيا نفس الله عنه كربة من كرب يوم القيامة، ومن يسر على معسر يسر الله عليه في الدنيا والآخرة، ومن ستر مسلما ستره الله في الدنيا والآخرة والله في عون العبد ماكان العبد في عون أخيه"[3] (جو کسی مومن سے دنیا کی کوئی سختی دور کرے گا اللہ تعالیٰ اس سے قیامت کے سختیوں میں سے ایک سختی دور کرے گا، جو شخص کسی تنگ دست کے ساتھ آسانی کا برتاؤ کرے گا اللہ تعالیٰ اس پر دنیا و آخرت میں آسانی

---

(۱) الاشارۃ إلی الایجاز للعز بن عبدالسلام رص ۱۲۰۔

(۲) حدیث ابورافع: "أن النبي استسلف من رجل بكراً......" کی روایت مسلم (۱۲۲۴/۳) نے کی ہے۔

(۳) حدیث: "ما من مسلم يقرض مسلماً قرضاً مرتين......" کی روایت ابن ماجہ (۸۱۲/۲) نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے کی ہے، بوصیری نے مصباح الزجاجہ (۲۰۷/۲) میں اس کی اسناد کو ضعیف قرار دیا ہے۔

---

(۱) المغنی لابن قدامہ ۴۲۹/۶ طبع ہجر، المبدع ۲۰۴/۴، کشاف القناع ۲۹۸/۳۔

(۲) شبراملسی نے کہا: اس کے ظاہری اطلاق سے معلوم ہوتا ہے کہ قرض لینے والا مسلمان ہو یا غیر مسلم دونوں میں کوئی فرق نہیں، اور حقیقت بھی یہی ہے، اس لئے کہ لوگوں کے ساتھ حسن سلوک کرنا مسلمانوں کے ساتھ خاص نہیں، ذمیوں کا دفاع کرنا ہم پر واجب ہے، ان کو صدقہ دینا جائز ہے، مجبور ذمی کو کھانا کھلانا واجب ہے (حاشیۃ الشبراملسی علی نہایۃ المحتاج ۲۱۵/۴، نیز دیکھئے: حاشیۃ الشروانی علی تحفۃ المحتاج ۳۶/۵)۔

(۳) حدیث: "من نفس عن مؤمن كربة من كرب الدنيا......" کی روایت مسلم (۲۰۷۴/۴) نے کی ہے۔

کرے گا جو کسی مسلمان کی پردہ پوشی کرے گا اللہ تعالیٰ دنیا وآخرت میں اس کی پردہ پوشی کرے گا اللہ تعالیٰ بندہ کی مدد میں رہتا ہے جب تک بندہ اپنے بھائی کی مدد میں رہتا ہے)، لیکن بسا اوقات اپنے نتیجہ کے لحاظ سے کبھی واجب یا مکروہ، حرام یا مباح ہوتا ہے کیونکہ وسائل، مقاصد کا حکم رکھتے ہیں۔

بناء بریں اگر قرض لینے والا مجبور ہو اور قرض دینے والا مالدار ہو تو قرض دینا واجب ہے اور اگر قرض دینے والے کو قطعی علم یا غالب گمان ہو کہ قرض لینے والا اس کو معصیت یا مکروہ کام میں صرف کرے گا تو قرض دینا حسب حال حرام یا مکروہ ہوگا اور اگر کوئی تاجر اس سے حاصل ہونے والے نفع کی لالچ میں بلاضرورت محض اپنی تجارت کو بڑھانے کے لئے قرض لے تو قرض دینا مباح ہے کیونکہ اس میں کسی پریشانی کا دور کرنا نہیں ہے جس کی وجہ سے یہ شرعاً مطلوب ہو[١]۔

٦- رہا قرض لینے والے کے حق میں تو اصل اباحت ہے، یہ اس شخص کے لئے جس کو اپنے بارے میں معلوم ہو کہ ادا کر دے گا مثلاً اس کو کوئی مال ملنے کی امید ہو اور اس سے قرض کے ادا کرنے کا پختہ ارادہ ہو ورنہ ناجائز ہے بشرطیکہ وہ مجبور نہ ہو اور اگر وہ مجبور ہو تو اپنی ذات سے ضرر کے دور کرنے کے لئے اس کے حق میں واجب ہے یا قرض دینے والے کو علم تھا کہ وہ ادا نہیں کر سکے گا اور اس نے قرض دے دیا تو حرام نہیں، اس لئے کہ ممانعت اس کے حق کی وجہ سے تھی اور قرض لینے والے کے حال کا علم ہوتے ہوئے اس نے قرض دے دیا تو اس نے اپنا حق ساقط کر دیا[١]، ابن حجر ہیتمی نے کہا: اس سے معلوم ہوا کہ فقیر کے لئے قرض لیتے وقت غنی ہونے کا اظہار کرنا حلال نہیں، اس لئے کہ اس میں قرض دینے والے کو دھوکہ میں رکھنا ہے[٢]، موصوف نے مزید کہا: اسی وجہ سے اگر قرض لینے والے کو معلوم ہو کہ قرض دینے والا محض اس کے صلاح وتقویٰ کو دیکھ کر اس کو قرض دے رہا ہے اور باطن میں وہ اس کے برخلاف ہے تو بھی اس پر قرض لینا حرام ہے جیسا کہ ظاہر ہے[٣]۔

قرض کی توثیق:

٧- فقہاء کی رائے ہے کہ قرض کو تحریر میں لانا اور اس پر گواہ بنانا دونوں مندوب ہیں مطلقاً واجب نہیں ہیں آیت میں ان دونوں کا جو حکم آیا ہے وہ زیادہ اعتماد واحتیاط کے طریقہ کی ہدایت کے طور پر ہے اس سے وجوب مراد نہیں[٤]، امام شافعی نے فرمایا: جب اللہ تعالیٰ نے اس صورت میں رہن کا حکم دیا ہے جبکہ لکھنے والا نہ ملے پھر رہن کے ترک کو مباح کر دیا اور فرمایا: **"فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُم بَعْضًا فَلْيُؤَدِّ الَّذِي اؤْتُمِنَ أَمَانَتَهُ"**[٥] (اور تم میں سے کوئی کسی اور پر اعتبار رکھتا

---

(١) المغنی ٦/ ٤٢٩ طبع ہجر، المبدع ٤/ ٢٠٤، شرح منتہی الإرادات ٢/ ٢٢٥، کشاف القناع ٣/ ٢٩٩، المہذب ١/ ٣٠٩، أسنی المطالب وحاشیۃ الرملی ٢/ ١٤٠، نہایۃ المحتاج ٤/ ٢١٥ اور اس کے بعد کے صفحات، تحفۃ المحتاج وحاشیۃ الشروانی ٥/ ٣٦، مواہب الجلیل ٤/ ٥٤٥، الزرقانی علی خلیل ٥/ ٢٢٦، العدوی علی الخرشی ٥/ ٢٢٩، العدوی علی کفایۃ الطالب الربانی ٢/ ١٥٠، التاج والإکلیل ٤/ ٥٤٥، البہجۃ شرح التحفہ ٢/ ٢٨٧، روضۃ الطالبین ٤/ ٣٢، الانافۃ فی الصدقۃ والضیافۃ لابن حجر ہیتمی رص ١٥٥، ١٥٦۔

(١) تحفۃ المحتاج وحاشیۃ الشروانی والعبادی ٥/ ٣٦ اور اس کے بعد کے صفحات، نہایۃ المحتاج وحاشیۃ الشبراملسی ٤/ ٢١٦، کشاف القناع ٣/ ٢٩٩، المغنی ٦/ ٤٢٩ طبع ہجر۔

(٢) الانافہ فی الصدقۃ والضیافہ لابن حجر ہیتمی رص ١٥٥، نیز دیکھئے: نہایۃ المحتاج ٤/ ٢١٦۔

(٣) تحفۃ المحتاج ٥/ ٣٧۔

(٤) احکام القرآن للجصاص ١/ ٤٨١، ٤٨٢، الأم للشافعی ٣/ ٨٩ اور اس کے بعد کے صفحات، المغنی لابن قدامہ ٤/ ٣٦٢ طبع المکتبۃ الریاض الحدیثہ، احکام القرآن لابن العربی ١/ ٢٥٨، ٢٦٢۔

(٥) سورۂ بقرہ/ ٢٨٣۔

ہے تو جس کا اعتبار کیا گیا ہے اسے چاہئے کہ دوسرے کی امانت (کا حق) ادا کردے)، اس سے معلوم ہوا کہ پہلی بات ترغیب کے طور پر تھی، فرض نہیں جس کا ترک کرنا معصیت ہو[1]، تفصیل اصطلاح: ''توثیق'' (فقرہ ۷) میں ہے۔

قرض کے ارکان:

۸- جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ عقد قرض کے ارکان تین ہیں:

۱- صیغہ (ایجاب وقبول)۔

۲- عاقدین (مقرض اور مقترض)۔

۳- محل (مال قرض)۔

حنفیہ کی رائے کے مطابق قرض کا رکن اس ایجاب وقبول سے مرکب کلام ہے جن سے معلوم ہو کہ اس عقد کو وجود میں لانے پر دونوں ارادوں میں اتفاق واتحاد ہے۔

رکن اول: صیغہ (ایجاب وقبول):

۹- فقہاء کے یہاں کوئی اختلاف نہیں کہ لفظ ''قرض'' و ''سلف'' اور ان دونوں کا معنی جس لفظ سے ادا ہوجائے ان سارے الفاظ سے ایجاب صحیح ہے مثلاً کہے: ''أقرضتک، أسلفتک، أعطیتک قرضا أو سلفا'' (میں نے قرض دیا، سلف دیا)، یا کہے: میں نے تم کو اس چیز کا اس شرط پر مالک بنادیا کہ تم مجھے اس کا بدل لوٹاؤ گے، اسے لے لو اور اپنی ضرورتوں میں صرف کرو، اور اس کا بدل مجھے لوٹادو، وغیرہ..... یا ارادۂ قرض پر دلالت کرنے والا کوئی قرینہ پایا جائے، مثلاً کسی نے دوسرے سے قرض مانگا اس نے دے دیا..... اسی طرح پہلے شخص کے واجب کردہ امر پر رضامندی بتانے والے ہر لفظ

(۱) احکام القرآن للامام الشافعی ۱۲۷/۲۔

سے قبول صحیح ہے مثلاً کہے: استقرضت (میں نے قرض طلب کیا) یا قبول کیا، یا راضی ہوا اور جو لفظ اس کے قائم مقام ہو[1]، شیخ زکریا انصاری نے کہا: یہ ظاہر ہے کہ مقرض (قرض دینے والے) کی طرف سے التماس (درخواست کرنا) مثلاً وہ کہے مجھ سے قرض لے لو، ایجاب کے قائم مقام ہے اور مقترض (قرض لینے والے) کی طرف سے التماس مثلاً وہ کہے: مجھے قرض دے دو، قبول کے قائم مقام ہے جیسا کہ بیع میں ہے[2]۔

نووی نے کہا: صاحب ''التتمہ'' نے قطعی طور پر کہا ہے کہ ایجاب یا قبول کسی کی شرط نہیں بلکہ اگر کسی آدمی سے کہے مجھے اتنا قرض دے دو، یا اس کے پاس قاصد بھیجا اور دوسرے نے اس کے پاس مال بھیج دیا تو قرض صحیح ہے، اسی طرح اگر مال کا مالک کہے میں نے یہ درا ہم تم کو قرض دے دئے، اور ان کو اس کے سپرد کردے تو قرض ثابت ہوجائے گا[3]۔

شافعیہ نے (ہر چند کہ ان کے یہاں اصح قول میں) قرض کی صحت کے لئے ایجاب وقبول کی شرط ہے جیسا کہ تمام ''معاوضات'' میں ہے اس سے اس نوع کو مستثنیٰ کیا ہے جس کو انہوں نے ''قرض حکمی'' کہا ہے اور اس میں انہوں نے ایجاب وقبول کی سرے سے شرط ہی نہیں لگائی ہے[4]، رملی نے کہا: رہا قرض حکمی تو اس میں کسی

(۱) بلکہ حنفیہ کی تصریح کے مطابق لفظ ''اعارہ'' سے قرض صحیح ہے اس امر کے مدنظر کہ مثلی چیزوں کا اعارہ حقیقتاً قرض ہے (ردالمحتار ۱۷۱/۴، الہدایہ مع فتح القدیر ۴۷/۷ طبع المیمنیہ)، نیز دیکھئے: بدائع الصنائع ۳۹۴/۷، شرح منتہی الإرادات ۲۲۵/۲، کشاف القناع ۲۹۹/۳، المغنی لابن قدامہ ۴۳۰/۶ اور اس کے بعد کے صفحات، طبع ہجر، المہذب ۳۰۹/۱، أسنی المطالب ۱۴۰/۲، ۱۴۱، نہایۃ المحتاج ۲۱۷/۴، ۲۱۸، تحفۃ المحتاج ۳۷/۵، ۳۹، روضۃ الطالبین ۳۲/۴۔

(۲) أسنی المطالب شرح روض الطالب ۱۴۱/۲۔

(۳) روضۃ الطالب ۳۲/۴۔

(۴) تحفۃ المحتاج ۴۰/۵، أسنی المطالب ۱۴۱/۲۔

ایجاب قبول کی شرط نہیں ہے جیسے بھوکے کو کھانا کھلانا، ننگے کو کپڑا پہنانا اور اٹھائے ہوئے بچہ پر خرچ کرنا، اسی قبیل سے دوسرے کو یہ حکم دینا ہے کہ ایسی چیز دے جس میں اس کی غرض ہے مثلاً شاعر کو دینا، یا ظالم کو دینا، یا فقیر کو کھانا کھلانا اور جیسے قرض کی نیت سے یوں کہے: اس کو فروخت کر کے اسے اپنے اوپر خرچ کرو[۱]۔

امام ابو یوسف ومحمد کے یہاں بالاتفاق قرض کا رکن ایجاب وقبول ہے، لیکن امام ابو یوسف سے مروی ہے کہ اس میں رکن صرف ایجاب ہے، رہا قبول تو رکن نہیں حتی کہ اگر قسم کھائے کہ فلاں کو قرض نہ دے گا پھر بھی اس کو قرض دے دیا لیکن اس نے قبول نہیں کیا تو امام محمد کے نزدیک حانث نہ ہوگا، یہی امام ابو یوسف سے ایک روایت ہے، ان سے دوسری روایت ہے کہ حانث ہو جائے گا[۲]، کاسانی نے کہا: اس روایت کی وجہ یہ ہے کہ قرض دینا اعارہ (منگنی دینا) ہے اور اعارہ میں قبول کرنا شرط نہیں ہے، امام محمد کے قول کی وجہ یہ ہے کہ قرض لینے والے کے ذمہ میں مستقرَض (قرض میں لیا ہوا مال) کا مثل واجب ہے، اسی وجہ سے قرض خاص طور پر مثلی چیز میں جائز ہے جو بیع کے مشابہ ہے، لہذا قبول کرنا اس میں رکن ہوگا جیسا کہ بیع میں ہے[۳]۔

شافعیہ میں ابو اسحاق شیرازی نے قرض کے انعقاد کے لئے ایجاب وقبول کی شرط کے قاعدہ پر یہ تفریع کی ہے کہ اگر قرض دینے والا قرض لینے والے سے کہے: میں نے تم کو ایک ہزار قرض دیا اس نے قبول کر لیا اور دونوں علاحدہ ہو گئے پھر اس نے وہ ایک ہزار دیا تو اگر فصل لمبا نہ ہو تو جائز ہے، اس لئے کہ ظاہر یہ ہے کہ اس نے ایجاب کا ارادہ کیا ہے اور اگر فصل لمبا ہو جائے تو جائز نہیں تا آں کہ قرض کا لفظ دوبارہ کہے اس لئے کہ طویل فاصلہ کے ساتھ اس عقد پر بناء ممکن

(۱) نہایۃ المحتاج ۴/ ۲۱۸۔
(۲) بدائع الصنائع ۷/ ۳۹۴۔
(۳) بدائع الصنائع ۷/ ۳۹۴۔

نہیں ہے[۱]۔

تفصیل: ''عقد'' (فقرہ ۵، ۲۷) میں ہے۔

رکن دوم: عاقدین (مقرض ومقترض):

الف- مقرض کی شرطیں:

۱۰- فقہاء کے یہاں کوئی اختلاف نہیں کہ مقرض کے لئے اہل تبرع ہونا شرط ہے، یعنی آزاد بالغ عاقل اور رشید (ہوشیار) ہو[۲]، بہوتی نے کہا: اس لئے کہ یہ عقد ارفاق (فائدہ پہنچانے کا) ہے لہذا یہ اسی کی طرف سے صحیح ہوگا جس کا تبرع کرنا صحیح ہو جیسے صدقہ[۳]، کاسانی نے اس مفہوم کی توثیق اپنے اس قول سے کی ہے، اس لئے کہ مال کا قرض دینا تبرع ہے یہ دیکھئے کہ فی الحال اس کے مقابل میں کوئی عوض نہیں ہوتا ہے، لہذا یہ فی الحال تبرع ہے، اس لئے اسی شخص کی طرف سے صحیح ہوگا جس کی طرف سے تبرع صحیح ہے[۴]۔

رہے شافعیہ تو انہوں نے اس کی علت یہ بیان کی کہ قرض میں تبرع کا شائبہ ہے، یہ ارفاق وتبرع کا عقد نہیں ہے، صاحب اسنی المطالب نے کہا: اس لئے کہ قرض میں تبرع کا شائبہ ہے اور اگر یہ خالص معاوضہ ہوتا تو قاضی کے علاوہ ولی کے لئے جائز ہوتا کہ اپنے زیر ولایت شخص کے مال کو بلا ضرورت ومجبوری قرض دے، ربوی مال کے قرض میں مجلس کے اندر باہمی قبضہ کی شرط ہوتی اور غیر ربوی میں میعاد کی شرط جائز ہوتی حالانکہ یہ تمام لوازمات باطل ہیں[۵]۔

(۱) المہذب ۱/ ۳۱۰۔
(۲) الفتاوی الہندیہ ۳/ ۲۰۶، فتح العزیز ۹/ ۳۵۱، نہایۃ المحتاج ۴/ ۲۱۹، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۲۲۵۔
(۳) کشاف القناع ۳/ ۳۰۰ طبع مطبعۃ الحکومہ، مکہ مکرمہ۔
(۴) بدائع الصنائع ۷/ ۳۹۴ طبع المطبعۃ الجمالیہ، مصر۔
(۵) أسنی المطالب ۲/ ۱۴۰، نیز دیکھئے تحفۃ المحتاج ۵/ ۴۱، نہایۃ المحتاج ۴/ ۲۱۹۔

شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ مقرض کے اندر تبرع کی اہلیت اس کے با اختیار ہونے کو مستلزم ہے، بناء بریں مکرہ (مجبور) کی طرف سے قرض دینا صحیح نہیں انہوں نے کہا: اس کا محل یہ ہے کہ اکراہ ناحق ہو لیکن اگر اکراہ برحق ہو یعنی اضطرار (مجبوری) وغیرہ کی وجہ سے قرض دینا اس پر واجب ہو تو اس صورت میں اکراہ کے باوجود اس کا قرض دینا صحیح ہوگا[۱]۔

حنفیہ نے مقرض میں تبرع کی اہلیت شرط ہونے پر یہ تفریع کی ہے کہ باپ یا وصی بچہ کے مال کو قرض میں دے دے تو صحیح نہیں[۲]، حنابلہ نے تفریع کی ہے کہ یتیم کا ولی اس کے مال کو اور نگرانِ وقف وقف کے مال کو قرض میں دے تو صحیح نہیں[۳]، جبکہ شافعیہ نے مسئلہ میں تفصیل کرتے ہوئے کہا جائز نہیں ہے کہ ولی اپنے زیر ولایت شخص کے مال کو بلا ضرورت (مجبوری) قرض دے اگر وہ حاکم نہ ہو، لیکن اگر وہ حاکم (قاضی) ہو تو ان کے نزدیک وہ بلا ضرورت (مجبوری) قرض دے سکتا ہے، اس میں سبکی کا اختلاف ہے بشرطیکہ قرض لینے والا مالدار ہو، امانت دار ہو، اس کے مال میں شبہ نہ ہو، اگر زیر ولایت شخص کا مال شبہ سے پاک ہو[۴]، اس پر گواہ بنالے اور اگر مناسب سمجھے تو اس پر رہن لے لے[۵]۔

(۱) تحفۃ المحتاج وحاشیۃ الشروانی ۴۱/۵، نہایۃ المحتاج وحاشیۃ الشبر املسی ۲۱۹/۴۔

(۲) بدائع الصنائع ۳۹۴/۷، جامع احکام الصغار للاستروشنی ۱۰۴/۴ طبع بغداد ۱۹۸۳ء، مرشد الحیر ان: دفعہ (۸۰۱)، ردالمحتار ۳۴۰/۴۔

(۳) شرح منتہی الإرادات ۲۲۵/۲۔

(۴) یا کم شبہ وولایت (الشروانی علی تحفۃ المحتاج ۴۱/۵)۔

(۵) نہایۃ المحتاج و حاشیۃ الشبر املسی ۲۱۹/۴، تحفۃ المحتاج و حاشیۃ الشروانی ۴۱/۵۔

ب- مقترض کی شرطیں:

۱۱- شافعیہ نے لکھا ہے کہ مقترض میں معاملہ کرنے کی اہلیت کی شرط ہے تبرع کی اہلیت کی شرط نہیں ہے[۱]، حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ مقترض کی شرط اس کا ذمہ دار ہونا ہے اس لئے کہ دین کا ثبوت ذمہ میں ہی ہوتا ہے، پھر انہوں نے اس پر یہ تفریع کی ہے کہ مسجد یا مدرسہ یا رباط کے لئے قرض لینا صحیح نہیں، اس لئے کہ ان کے نزدیک ان شعبوں کے لئے ذمہ کا وجود نہیں[۲]، رہے حنفیہ تو انہوں نے خاص مقترض کی شرائط کا ذکر نہیں کیا البتہ ان کی فقہی فروعات سے یہ سمجھا جاتا ہے کہ انہوں نے اس میں قولی تصرفات کی اہلیت کی شرط لگائی ہے یعنی وہ آزاد، بالغ، عاقل ہو، بناء بریں انہوں نے کہا: اگر ایسا بچہ جس پر پابندی عائد ہے کوئی چیز قرض لے پھر بچہ اس کو خرچ کرے تو امام ابو یوسف کے نزدیک اس پر اس کا ضمان ہے، اور یہی رائے مذہب میں صحیح ہے اور اگر وہ چیز خود ہی تلف ہو جائے تو بالاتفاق اس پر ضمان نہیں اور اگر اس کی ذات باقی ہو تو قرض دینے والا اس کو واپس لے سکتا ہے[۳]، یہ حکم اس پر مبنی ہے کہ مجور کا قرض لینا طرفین کے نزدیک صحیح نہیں، استروشنی کی "جامع احکام الصغار" میں ہے: باپ کا اپنے چھوٹے بچہ کے لئے قرض لینا جائز ہے اسی طرح وصی کا بچہ کے لئے قرض لینا جائز ہے، "الہدایہ" کی کتاب الرہن میں ہے اگر وصی یتیم بچہ کے لئے اس کے کھانے اور کپڑے کے واسطے قرض لے اور اس کے عوض یتیم کا کوئی سامان رہن رکھ دے تو جائز ہے اس لئے کہ ضرورت کے وقت قرض لینا جائز ہے اور یہ رہن حق کی ادائیگی کے

(۱) حاشیۃ الشہاب الرملی علی أسنی الطالب ۱۴۰/۲، نہایۃ المحتاج و حاشیۃ الشبر املسی ۲۲۰/۴۔

(۲) کشاف القناع ۳۰۰/۳، نیز دیکھئے: شرح منتہی الإرادات ۲۲۵/۲۔

(۳) رد المحتار ۱۷۴/۴ طبع بولاق ۱۲۷۲ھ، نیز دیکھئے: مرشد الحیر ان: دفعہ (۸۰۹)۔

طور پر ہوگا، لہذا جائز ہے [۱]۔

بیت المال اور وقف کے واسطے قرض لینا:

۱۲- فقہاء میں کوئی اختلاف نہیں کہ کسی ضرورت (مجبوری) یا راجح مصلحت کے تقاضے سے بحران، مصائب وحوادث کے وقت امام بیت المال کے واسطے قرض لے سکتا ہے، امام حرمین جوینی نے کہا: متقدمین نے جو لکھا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے حاجت کے اوقات میں قرض لیا اور قبل از وقت زکاتیں وصول کیں میں اس کے جواز کا منکر نہیں، بلکہ میں حالات کے تقاضے اور مال کے ختم ہونے پر قرض لینا جائز کہتا ہوں اور اس وقت بھی جب نوبت یہاں تک پہنچ جائے کہ آئندہ جو بھی نیا مال آئے گا حوادث ان کو نگل جائیں گے اس کا غالب گمان ہوجائے [۲]۔

تاہم فقہاء نے اس میں تین شرطوں کی قید لگائی ہے:

(اول) بیت المال کے لئے کوئی متوقع آمدنی ہوجس سے اس قرض کو ادا کیا جاسکے، شاطبی نے کہا: بحران میں قرض لینا اسی وقت ہوگا جبکہ بیت المال کے لئے کسی آمدنی کے ہونے کا انتظار یا توقع ہو [۳]۔

(دوم) قرض لینا بیت المال پر ثابت شدہ حق کو ادا کرنے کے لئے ہو، یعنی وہ ایسا حق ہو کہ اس ادائیگی میں تاخیر کی وجہ سے بیت المال پر لازمی دین بن جائے، جو حق ایسا نہ ہو اس کے لئے قرض نہیں لیا جائے گا، ابو یعلی نے کہا: اگر بیت المال پر دو حق جمع ہوجائیں دونوں کی ادائیگی نہ ہوسکے البتہ ایک کی ادائیگی کی گنجائش ہو تو ان دونوں حقوق میں سے جو دین بن جائے گا اس میں صرف کیا جائے گا

(۱) جامع احکام الصغار ۴/ ۱۰۴، ۱۰۵ طبع بغداد ۱۹۸۳ء۔

(۲) غیاث الامم فی التیاث الظلم: تحقیق ڈاکٹر الدیب رص ۲۷۹ طبع قطر۔

(۳) الاعتصام ۲/ ۱۲۲ طبع دارالفکر بیروت۔

اور اگر ان دونوں میں سے کسی کی ادائیگی نہ ہوسکے تو حاکم کو اختیار ہے کہ ضرر وفساد کا اندیشہ ہونے پر بیت المال کے لئے قرض لے لے جس کو دیون (بقایاجات) کی ادائیگی پر صرف کرے، نہ کہ ارفاق (نفع رسانی) میں [۱]، اور بعد میں جو حکام آئیں گے وہ اس کو ادا کرنے کے ذمہ دار ہوں گے جب بیت المال میں اس کی گنجائش ہوجائے گی [۲]۔

(سوم) امام نے بیت المال سے جو کچھ اپنے لئے، اپنے اہل وعیال کے لئے اور اپنے رشتہ داروں کے لئے ناحق ہڑپ کر رکھا ہے اور جس کو انہوں نے حرام کام میں لگا رکھا ہے، سب بیت المال کو واپس کردے پھر بھی قرض لینے کی ضرورت برقرار ہے، ابن سبکی نے کہا: سلطان قطز نے تاتاریوں سے لڑنے کے لئے جنہوں نے ملک پر دھاوا بول دیا تھا مصر سے روانگی کا عزم کیا تو لشکر جمع کیا اور ان لشکریوں کے اخراجات سے اس کا ہاتھ تنگ ہوا تو اس نے امام عزالدین بن عبدالسلام سے تاجروں کے مال سے قرض لینے کے بارے میں فتوی پوچھا تو عزالدین نے اس سے کہا: تمہارے پاس اور تمہاری بیوی کے پاس جو کچھ ہے وہ لاؤ، اور امراء کے پاس جو کچھ حرام زیورات ہیں اس کو لائیں ان کے سکے اور نقدی بناؤ، لشکر میں تقسیم کرو پھر بھی وہ ان کی ضرورت کے لئے کافی نہ ہو، تو اس وقت قرض مانگو اس سے پہلے نہیں مانگ سکتے [۳]۔

یہ حکم مفاد عامہ کے لئے بیت المال کے واسطے امام کے قرض لینے

(۱) الاحکام السلطانیہ لابی یعلی رص ۲۵۲، ۲۵۳۔

(۲) الاحکام السلطانیہ لابی یعلی رص ۲۵۳، الاحکام السلطانیہ للماوردی رص ۲۱۵ طبع مصطفیٰ البابی الحلبی، تحریر الکلام فی تدبیر اہل الاسلام لابن جماعہ رص ۱۵۰، ۱۵۱ طبع قطر۔

(۳) طبقات الشافعیۃ الکبری لابن سبکی ۸/ ۲۱۵، طبقات المفسرین للداؤدی ۱/ ۳۱۶۔

کےتعلق سے ہے، رہا اس کے علاوہ کسی اور کام کے لئے بیت المال کے واسطے امام کا قرض لینا تو شافعیہ وحنابلہ نے باب لقیط میں صراحت کی ہے کہ اس پر بیت المال سے خرچ کرنا واجب ہے اگر اس کے پاس مال نہ ہو اور اگر اس کا خرچہ بیت المال سے لینا محال ہو مثلاً بیت المال میں کچھ نہ ہو یا اس سے اہم کام موجود ہو تو حاکم بیت المال کے لئے اس کے خرچہ کے بقدر قرض لے سکتا ہے[۱]۔

۱۳ - رہا وقف کے لئے قرض لینا تو یہ مصلحت کے تقاضے سے جائز ہے، بہوتی حنبلی نے کہا بظاہر ان مسائل میں دین قرض لینے والے کے ذمہ اور ان جہات (شعبوں سے) متعلق ہے جیسے جنایت کا تاوان، مجرم غلام کی گردن سے متعلق ہوتا ہے لہذا قرض لینے والے پر لازم نہیں کہ اس کی ادائیگی اپنے مال سے کرے بلکہ وقف کی آمدنی اور بیت المال میں آئندہ آنے والے مال سے ادا کرے گا یا یہ کہا جائے کہ اس کا تعلق سرے سے اس کے ذمہ سے نہیں[۲]، یعنی قرض لینے والے کے ذمہ سے۔

البتہ وقف کے لئے قرض لینے کی شرائط کے بارے میں فقہاء کے تین مختلف اقوال ہیں:

(اول) حنفیہ کا قول: وقف کے لئے قرض لینا جائز نہیں اگر واقف کے حکم سے نہ ہو البتہ اگر وقف کے مفاد کے لئے اس کی ضرورت ہو مثلاً تعمیر، بیج کی خریداری جبکہ متولی کے ہاتھ میں وقف کی مستقل آمدنی نہیں تو اس صورت میں دو شرطوں کے ساتھ جائز ہے:

اول: قاضی کی اجازت اگر وہ دور نہ ہو نیز اس لئے کہ مسلمانوں کے مفادات کے بارے میں اس کی ولایت بہت عام ہے اور اگر قاضی دور ہو تو ناظر (نگران وقف) بذات خود، دین (قرض) لے سکتا ہے،

دوم: اس معین چیز کو کرایہ پر دے کر اس کی اجرت سے صرف کرنا آسان نہ ہو[۱]۔

(دوم) مالکیہ وحنابلہ کا قول: کسی مصلحت کی وجہ سے مثلاً وقف کی تعمیر کی ضرورت ہو اور وقف کی کوئی آمدنی نہ ہو جس کو اس کی تعمیر پر صرف کیا جاسکے حاکم کی اجازت کے بغیر وقف کے لئے قرض لینا ناظر کے لئے جائز ہے، اس لئے کہ ناظر وقف امین اس کو مطلق تصرف کا حق ہے اس طرح سے اجازت اور امانت داری دونوں اس کے لئے ثابت ہیں[۲]۔

(سوم) شافعیہ کا قول: کسی حاجت کے وقت وقف کے لئے قرض لینا نگران وقف کے لئے جائز ہے اگر واقف نے اس کی شرط لگادی ہو یا حاکم نے اس کی اجازت دے رکھی ہو انہوں نے کہا: لہذا اگر قاضی کی اجازت یا واقف کی شرط کے بغیر قرض لے تو جائز نہیں اور جو کچھ اس نے صرف کیا ہے اس کو وقف سے واپس نہیں لے گا اس لئے کہ اس نے زیادتی کی ہے[۳]۔

رکن سوم: محل (مال قرض):

مال قرض کی کچھ شرطیں ہیں جن میں سے بعض میں فقہاء کا اتفاق ہے اور بعض میں اختلاف ہے جو حسب ذیل ہیں:

شرط اول: مثلیات میں سے ہونا:

۱۴ - مثلیات: وہ اموال جن کے افراد میں اتنا فرق نہیں ہوتا کہ اس سے قیمت بدل جائے، جیسے نقود اور تمام مکیلات (ناپی جانے والی

---

(۱) تحفۃ المحتاج ۶/۳۴۸، کشاف القناع ۴/۲۵۲، شرح منتہی الإرادات ۲/۴۸۲۔

(۲) کشاف القناع ۳/۳۰۰، شرح منتہی الإرادات ۲/۲۲۵۔

(۱) الدر المختار وحاشیہ ابن عابدین ۳/۴۱۹، الاسعاف للطرابلسی رص ۴۷۔

(۲) مواہب الجلیل ۶/۴۰، کشاف القناع ۳/۳۰۰، ۴/۲۹۵، شرح منتہی الإرادات ۲/۲۲۵۔

(۳) نہایۃ المحتاج ۵/۳۹۷، تحفۃ المحتاج وحاشیۃ الشروانی ۶/۲۸۹۔

چیزیں) موزونات (وزن والی چیزیں)، مذروعات (پیمائش والی چیزیں) اور عددیات متقاربہ (قریب قریب ایک جیسی شمار سے فروخت کی جانے والی چیزیں)۔

حنفیہ نے کہا: صرف مثلیات کا قرض ہی صحیح ہے رہی قیمت والی چیزیں جن کے افراد میں اتنا فرق ہوتا ہے جس سے قیمت بدل جائے، جیسے جانور اور جائیداد وغیرہ تو ان کو قرض دینا صحیح نہیں [۱]۔

کاسانی نے کہا: اس کی وجہ یہ ہے کہ نہ تو عین شئی کے لوٹانے کو واجب قرار دیا جاسکتا ہے اور نہ قیمت کے لوٹانے کو، اس لئے کہ یہ جھگڑے کا سبب ہوگا کیونکہ الگ الگ قیمت مقرر کرنے والوں کی قیمت میں فرق ہوگا، لہذا یہ متعین ہوگا کہ مثل کا لوٹانا واجب ہو لہذا اس کا جواز مثلی چیزوں کے ساتھ خاص ہوگا [۲]، ابن عابدین نے کہا: غیر مثلی میں قرض دینا صحیح نہیں، اس لئے کہ قرض ابتداء اعارہ ہے حتی کہ اعارہ کے لفظ سے صحیح ہوتا ہے اور انتہا وانجام کے لحاظ سے معاوضہ ہے اس لئے کہ اس کی ذات کو صرف کئے بغیر اس سے انتفاع ممکن نہیں، لہذا یہ لازم ہوگا کہ ذمہ میں مثل کو واجب کیا جائے اور غیر مثلی میں یہ چیز نہیں ہوسکتی [۳]۔

مالکیہ کی رائے وشافعیہ کا اصح قول یہ ہے کہ مثلیات کو قرض دینا جائز ہے، البتہ انہوں نے ان چیزوں کے دائرہ کو وسیع کیا جن کو قرض دینا صحیح ہے چنانچہ انہوں نے کہا: جس چیز میں بھی سلم جائز ہے اس کو قرض دینا صحیح ہے (خواہ جانور ہو یا کچھ اور) اور یہ وہ تمام چیزیں ہیں جن کو بیع کے ذریعہ ملکیت میں لایا جاتا ہے اور وصف بیان کرکے ان کو منضبط کرلیا جاتا ہے اگر چہ وہ قیمت والی چیز میں سے ہو یہ اس لئے کہ ذمہ میں اس کو ثابت کرنا صحیح ہے، نیز اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ سے ثابت ہے کہ آپ نے اونٹ کا ایک جوان بچھڑا قرض لیا [۱]، دوسری چیزوں کو اسی پر قیاس کیا گیا ہے اور جن میں سلم جائز نہیں یعنی وہ چیزیں جن کا وصف کے ذریعہ انضباط نہیں ہوتا جیسے جواہرات وغیرہ ان کو قرض میں دینا صحیح نہیں ہوگا [۲]۔

پھر شافعیہ نے جن چیزوں میں سلم جائز نہیں ان کو قرض دینے کے عدم جواز سے استثناء کرتے ہوئے کہا کہ روٹی کو وزن سے قرض دینا جائز ہے اس لئے کہ اس کی ضرورت ہے اور اسی میں مسامحت (درگزر) سے کام لیا جاتا ہے [۳]۔

حنابلہ کے یہاں مذہب میں معتمد یہ ہے کہ جس عین (چیز) کی بیع جائز ہے اس کو قرض دینا جائز ہے خواہ مثلی ہو یا قیمی خواہ وصف کے ذریعہ قابل انضباط ہو یا نہ ہو [۴]۔

شرط دوم: عین ہونا (یعنی سامان کے قبیل سے ہونا):

۱۵ - حنفیہ کی رائے اور حنابلہ کے یہاں مذہب میں معتمد یہ ہے [۵] کہ منافع کو قرض دینا صحیح نہیں ہے، تاہم ان دونوں مذاہب کے درمیان ممانعت کی دلیل اور اس کے منشأ کے بارے میں اختلاف ہے۔

---

(۱) ردالمحتار ۴/ ۱۷۱، شرح معانی الآثار للطحاوی ۴/ ۶۰، مرشد الحیران: دفعہ (۷۹۸، ۷۹۹)۔
(۲) بدائع الصنائع ۷/ ۳۹۵۔
(۳) ردالمحتار ۴/ ۱۷۱ طبع بولاق ۱۲۷۲ھ۔

(۱) حدیث کی تخریج فقرہ/ ۴ میں گذر چکی ہے۔
(۲) القوانین الفقہیہ رص ۲۹۳، مواہب الجلیل ۴/ ۵۴۵، منح الجلیل ۳/ ۷۴، المہذب ۱/ ۳۱۰، نہایۃ المحتاج ۴/ ۲۲۲، تحفۃ المحتاج ۵/ ۴۴۔
(۳) المہذب ۱/ ۳۱۰، أسنی المطالب ۲/ ۱۴۱، روضۃ الطالبین ۴/ ۳۲، ۳۳، نہایۃ المحتاج ۴/ ۲۲۰، ۲۲۳، تحفۃ المحتاج ۵/ ۴۱، ۴۴۔
(۴) کشاف القناع ۳/ ۳۰۰، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۲۲۵، المغنی ۶/ ۴۳۲ اور اس کے بعد کے صفحات، طبع ہجر، المبدع ۴/ ۲۰۵۔
(۵) شرح منتہی الإرادات ۲/ ۲۲۵، المبدع ۴/ ۲۰۵، کشاف القناع ۳/ ۳۰۰۔

حنفیہ کے یہاں منافع کے قرض دینے کی ممانعت کی بنیاد یہ ہے کہ قرض کی صورت بس یہ ہوتی ہے کہ دوسرے کو مثلی مال دیا جاتا ہے تاکہ وہ اس کا مثل لوٹائے[1]، اور ان کے مذہب میں منافع کو مال نہیں مانا جاتا، اس لئے کہ مال ان کے نزدیک وہ ہے جس کی طرف انسان کی طبیعت مائل ہو، اور ضرورت کے وقت کے لئے اس کو ذخیرہ بنا کر رکھا جاسکے، جبکہ منافع قابل ذخیرہ وجمع اندوزی نہیں کیونکہ یہ اعراض (اوصاف) ہیں جو رفتہ رفتہ اور وقتاً فوقتاً پیدا ہوتے رہتے ہیں اور ان کا وقت پورا ہونے سے ختم ہوجاتے ہیں، جو نیا پیدا ہوتا ہے وہ ختم شدہ سے الگ ہوتا ہے اور اسی وجہ سے منافع کو عقد قرض کا محل قرار دینا صحیح نہیں ہوگا۔

لیکن حنابلہ کے یہاں منافع کو قرض میں دینے کی ممانعت کی وجہ یہ ہے کہ وہ معہود نہیں[2] یعنی عرف اور لوگوں کے معمول میں نہیں ہے۔

ابن تیمیہ نے کہا: منافع کو قرض دینا جائز ہے مثلاً کسی کے ساتھ ایک دن کھیتی کی کٹائی کرے اور دوسرا اس کے ساتھ ایک دن کٹائی کردے، یا کسی کو رہنے کے لئے گھر دے تاکہ دوسرا اس کو اس کے بدلہ رہائش دے دے، تاہم منافع میں غالب یہ ہے کہ وہ ذوات الامثال نہیں، یہاں تک کہ مشہور قول کے مطابق دوسرے میں قیمت واجب ہے متقوم (قیمی) میں یہ وجہ ہوسکتی ہے کہ عاقدین کی آپسی رضامندی سے مثل کا لوٹانا جائز ہے[3]۔

رہے شافعیہ و مالکیہ تو انہوں نے قرض کے باب میں محل قرض کے عین ہونے کی شرط نہیں لگائی ہے تاہم انہوں نے جن چیزوں کو قرض دینا صحیح ہے اس کا ایک ضابطہ لکھا ہے، وہ یہ ہے کہ جس چیز میں سلم صحیح ہے اس کو قرض دینا صحیح ہے اور سلم کے باب میں انہوں نے صراحت کی ہے کہ منافع میں سلم جائز ہے جیسا کہ ''اعیان'' میں یہی صورت حال ہے[1] بناء بریں ان کے مذہب کے قواعد کے تقاضے سے ان منافع کو قرض میں دینا صحیح ہے جن کا انضباط وصف کے ذریعہ ممکن ہو[2]۔

شرط سوم: معلوم ہونا:

۱۶- فقہاء کے یہاں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ صحیح ہونے کے لئے محل قرض کا معلوم ہونا شرط ہے، یہ اس لئے تاکہ قرض لینے والا قرض دہندہ کو ہم مثل بدل لوٹا سکے اس معلوم ہونے میں دو امور داخل ہیں، مقدار کا معلوم ہونا اور وصف کا معلوم ہونا[3]، ''اسنی المطالب'' میں ہے: قرض دینے کے صحیح ہونے کے لئے مقدار اور صفت کا معلوم ہونا شرط ہے تاکہ اس کو ادا کرنا ممکن ہو لہذا اگر مٹھی بھر درہم قرض دیا تو صحیح نہیں ہوگا اور اگر اس شرط پر قرض دیا کہ اس کی مقدار معلوم کر کے اس کا مثل لوٹائے گا تو صحیح ہے[4]۔

ابن قدامہ نے ''المغنی'' میں اس شرط کی علت کی وضاحت کرتے ہوئے کہا ہے: اگر چند دراہم یا دنانیر جن کا وزن معلوم نہ ہو قرض لے

---

(۱) ردالمحتار ۴/۱۷۱، مرشد الحیران: دفعہ (۷۹۶)، مجلۃ الاحکام العدلیہ: دفعہ (۱۲۶)۔
(۲) کشاف القناع ۳/۳۰۰۔
(۳) الاختیارات الفقہیہ من فتاوی ابن تیمیہ للبعلی ص ۱۳۱، کشاف القناع ۳/۳۰۰۔

(۱) روضۃ الطالبین ۴/۲۷، أسنی المطالب وحاشیۃ الرملی ۲/۱۲۳، الخرشی ۵/۲۰۳، القوانین الفقہیہ ص ۲۸۰ طبع الدار العربیہ للکتاب۔
(۲) یہاں قاضی حسین کا ایک قول ہے جس کو ان سے نووی نے نقل کیا ہے، وہ یہ کہ منافع کو قرض میں دینا جائز نہیں، اس لئے کہ ان میں سلم جائز نہیں ہے (روضۃ الطالبین ۴/۳۳)۔
(۳) روضۃ الطالبین ۴/۳۳، ۳۴، نہایۃ المحتاج ۴/۲۲۳، تحفۃ المحتاج ۵/۴۴، شرح منتہی الإرادات ۲/۲۲۵، المبدع ۴/۲۰۵، کشاف القناع ۳/۳۰۰۔
(۴) أسنی المطالب ۲/۱۴۲۔

تو جائز نہیں، اس لئے کہ ان کو قرض لینے میں مثل کا لوٹانا واجب ہوتا ہے تو جب مثل معلوم نہ ہوگا تو قرض کو ادا کرنا بھی ممکن نہیں ہوگا، اسی طرح اگر کیلی یا وزنی چیز کو اندازہ سے قرض لے تو اسی وجہ سے ناجائز ہے اور اگر کسی خاص ناپ یا خاص باٹ سے اس کی مقدار مقرر کیا اور یہ ناپ اور باٹ عام لوگوں کے یہاں معروف نہیں تو جائز نہ ہوگا، اس لئے کہ اس کے تلف ہونے کا اندیشہ ہے لہذا مثل کا لوٹانا محال ہوجائے گا تو اس جیسی چیز میں سلم کی طرح ہوگیا[1]۔

شافعیہ نے محل قرض کی مقدار کے معلوم ہونے کی شرط کے اپنے قول سے اس نوع کو مستثنیٰ کیا ہے جس کا انہوں نے ''قرض حکمی'' نام دیا ہے[2] مثلاً کہے: عمر داري (میرا گھر آباد کرو) وغیرہ اس صورت میں قرض کے صحیح ہونے کے لئے انہوں نے اس کی معرفت کی شرط نہیں لگائی ہے[3]۔

قرض کے احکام:

الف-اس کے اثر کے لحاظ سے:

۱۷-قرض کے اثر کے ثابت ہونے میں فقہاء کا اختلاف ہے، اور اثر قرض دینے والے سے قرض لینے والے کی طرف محل قرض کی ملکیت کا منتقل ہونا ہے، کیا یہ عقد سے مکمل ہوجاتا ہے یا قبضہ پر موقوف ہوتا ہے، یا اس کا ثبوت قرض لینے والے کے اس میں تصرف کرنے یا اس کو خرچ کرنے کے ذریعہ ہی ہوگا، اس میں چار اقوال ہیں:

(اول) حنابلہ کا قول، حنفیہ کا معتمد قول اور شافعیہ کا اصح قول یہ

(۱) المغنی ۴/۶ ۴۳۴ طبع ہجر۔

(۲) شافعیہ کے یہاں قرض حکمی سے مراد کے لئے دیکھئے: فقرہ/۱۔

(۳) حاشیۃ الرشیدی علی نہایۃ المحتاج ۴/ ۲۲۳۔

ہے کہ قرض لینے والا قبضہ کے بعد ہی مال قرض کا مالک ہوگا[1]، شافعیہ نے کہا: البتہ قرض میں ملکیت تام نہ ہوگی اس لئے کہ دونوں میں سے ہر ایک کو تنہا فسخ کرنے کا اختیار ہے[2]۔

ان حضرات کا استدلال حسب ذیل ہے:

الف-اس اسم کا ماخذ اس کی دلیل ہے اس لئے کہ قرض لغت میں کاٹنے کے معنی میں ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ سپرد کرتے ہی قرض دہندہ کی ملکیت ختم ہوجائے گی۔

ب-محض قبضہ سے قرض لینے والے کو قرض دہندہ کی اجازت کے بغیر قرض میں بیع، ہبہ، صدقہ اور دوسرے تمام تصرفات کرنے کا راستہ مل گیا، اور اگر وہ اس میں تصرف کرے گا تو اس کا تصرف نافذ ہوگا، قرض دہندہ کی اجازت پر موقوف نہیں ہوگا اور یہ سب ملکیت کی نشانیاں ہیں اس لئے کہ اگر وہ اس کا مالک نہ ہو تو اس کے لئے اس میں تصرف کرنا جائز نہ ہوگا۔

ج-قرض ایسا عقد ہے جس میں معاوضہ کا پہلو اور تبرع کا پہلو دونوں جمع ہیں، رہا معاوضہ تو اس لئے کہ قرض لینے والے پر واجب ہے کہ اپنے لئے ہوئے قرض کے عوض ہم مثل بدل لوٹائے، رہا تبرع: تو اس لئے کہ بطور تبرع قرض دہندہ کی طرف سے قرض لینے والے کو تمام تصرفات کی شکل میں مال قرض سے انتفاع کی اجازت ہوتی ہے، البتہ اس عقد میں تبرع کا پہلو ارجح ہے اس لئے کہ اس کا انجام وثمرہ قرض لینے والے کو مال قرض کے منافع مفت ہی دے دینا ہے اس

(۱) ردالمحتار ۴/ ۱۷۳، البدائع ۷/ ۳۹۶، الاشباہ والنظائر لابن نجیم وحاشیۃ الحموی ۲/ ۲۰۴، مرشد الحیران: دفعہ (۷۹۷)، أسنی المطالب ۲/ ۱۴۳، الروضہ ۴/ ۳۵، المہذب ۱/ ۳۱۰، نہایۃ المحتاج ۴/ ۲۲۶، تحفۃ المحتاج ۵/ ۴۸، فتح العزیز ۹/ ۳۹۱، کشاف القناع ۳/ ۳۰۱، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۲۲۵، المبدع ۴/ ۲۰۶۔

(۲) المہذب للشیرازی ۱/ ۳۱۰۔

لئے کہ فی الحال اس کے مقابل میں کوئی عوض نہیں ہوتا ہے اور جو تبرع کا اہل نہ ہو وہ قرض نہیں دے سکتا ہے، اسی وجہ سے اس کا حکم بقیہ تبرعات یعنی ہبات وصدقات کی طرح ہے، لہذا اس میں ملکیت، قبضہ سے منتقل ہوگی محض عقد یا تصرف کرنے یا استہلاک (خرچ) کر دینے سے منتقل نہیں ہوگی۔

(دوم) مالکیہ کا قول ہے کہ قرض لینے والا عقد سے قرض کا مکمل مالک ہوجاتا ہے اگر چہ اس پر قبضہ نہ کرے، اور یہ اس کا ایک مال بن جاتا ہے، اس کے لئے اس کا فیصلہ کیا جائے گا[۱]، یہ رائے شوکانی کی ہے، انہوں نے اسی کو راجح قرار دیا ہے، ان کی دلیل یہ ہے کہ ایک آدمی سے دوسرے کی اموال کی ملکیت کے منتقل ہونے کا مدار محض باہمی رضامندی پر ہے[۲]۔

(سوم) شافعیہ کا اصح کے بالمقابل قول یہ ہے کہ قرض لینے والا تصرف کرنے پر مال قرض کا مالک ہوگا اور جب وہ اس میں تصرف کرے گا تو معلوم ہوگا کہ اس کی ملکیت پہلے سے ثابت ہے، تصرف سے مراد ہر ایسا عمل ہے جس سے ملکیت ختم ہوجائے جیسے بیع، ہبہ، آزاد کرنا اور تلف کرنا وغیرہ[۳]، انہوں نے کہا: اس لئے کہ یہ خالص تبرع نہیں کیونکہ اس میں بدل واجب ہوتا ہے اور یہ حقیقت میں معاوضہ بھی نہیں ہے، لہذا ضروری ہے کہ اس کا بدل طے پانے کے بعد وہ اس کا مالک بنے[۴]۔

(چہارم) امام ابو یوسف کا قول ہے کہ قرض پر قبضہ سے ملکیت

(۱) الخرشی ۵/ ۲۳۲، البہجہ شرح التحفہ ۲/ ۲۸۸، کفایۃ الطالب الربانی وحاشیۃ العدوی ۲/ ۱۵۰، الشرح الکبیر للدردیر وحاشیۃ الدسوقی ۳/ ۲۲۶۔
(۲) السیل الجرار المتدفق علی حدائق الازہار للشوکانی ۳/ ۱۴۴۔
(۳) نہایۃ المحتاج ۴/ ۲۲۶، روضۃ الطالبین ۴/ ۳۵، تحفۃ المحتاج ۵/ ۴۸، مغنی المحتاج ۲/ ۱۲۰، المہذب ۱/ ۳۱۰، الاشباہ والنظائر للسیوطی رص ۳۲۰۔
(۴) فتح العزیز للرافعی ۹/ ۳۹۲۔

نہیں ملتی جب تک اس کو خرچ نہ کرلیا جائے، ان کی دلیل یہ ہے کہ قرض دینا اعارہ ہے، اس لئے کہ اس میں اجل (میعاد) مقرر کرنا لازم نہیں ہوتا ہے کیونکہ اگر یہ معاوضہ ہوتا تو اس میں ''اجل'' لازم ہوتی جیسا کہ تمام معاوضات میں ہوتا ہے نیز اس لئے کہ باپ، وصی، اجازت یافتہ غلام اور مکاتب اس کا مالک نہیں حالانکہ یہ لوگ معاوضات کے مالک ہوتے ہیں اس سے ثابت ہوا کہ قرض دینا اعارہ ہے لہذا یہ ''عین'' (یعنی قرض کا سامان) جب تک قرض لینے والا اس کو خرچ نہیں کر لیتا حکم میں قرض دہندہ کی ملکیت میں باقی رہے گا[۱]۔

ب- اپنے موجب وتقاضے کے لحاظ سے:

۱۸- فقہاء کی رائے ہے کہ قرض لینے والے کا ذمہ محض محل قرض کو اپنی ملکیت میں لینے کی وجہ سے قرض دہندہ کے لئے بدل قرض کے ساتھ مشغول ہوجاتا ہے اور وہ قرض دہندہ کو بدل لوٹانے کا پابند ہوجاتا ہے رہی بدل کی صفت، اس کو واپس کرنے کا مقام اور زمانہ تو اس کی تفصیل حسب ذیل ہے:

بدل قرض کی صفت:

۱۹- بدل قرض جس کو ادا کرنے کا پابند قرض لینے والا ہوتا ہے اس کے بارے میں فقہاء کے تین مختلف اقوال ہیں:

اول: مالکیہ کا قول[۲] اور شافعیہ کا قول یہ ہے کہ[۳] قرض لینے والے کو اختیار ہے کہ اپنے لئے ہوئے قرض کا مثل لوٹائے اگر وہ مثلی

(۱) ردالمحتار ۴/ ۱۷۳ طبع بولاق ۱۲۷۲ھ، بدائع الصنائع ۷/ ۳۹۶۔
(۲) الخرشی وحاشیۃ العدوی ۵/ ۲۳۲، القوانین الفقہیہ رص ۲۹۳۔
(۳) اسنی المطالب ۲/ ۱۴۳، تحفۃ المحتاج ۵/ ۴۴، نہایۃ المحتاج ۴/ ۲۲۳، روضۃ الطالبین ۴/ ۳۵، ۳۷۔

ہو، اس لئے کہ یہ اس کے حق سے زیادہ قریب ہے یا بعینہ اسی کو لوٹادے اگر اس میں کوئی تغیر یعنی کمی وبیشی نہ ہوئی ہو یہ حنفیہ میں امام ابو یوسف کا قول ہے۔

لیکن اگر وہ قیمی (قیمت والا) ہوتو بعینہ اسی کو لوٹا سکتا ہے جب تک وہ عین علی حالہ باقی ہو اس میں کوئی تغیر نہ ہوا ہو، یا صورت کے لحاظ سے اس کے مثل کو لوٹائے (۱) اس لئے کہ صحیح روایت ہے کہ أنه استسلف بکرا ورد رباعیا وقال: إن خیار الناس أحسنهم قضاء" (۲) (رسول اللہ ﷺ نے ایک نوجوان اونٹ قرض لیا اور اس سے عمدہ رباعی اونٹ واپس کیا اور فرمایا: بہترین آدمی وہ ہے جو خوب اچھی طرح قرض کی ادائیگی کرے) نیز اس لئے کہ عقد سلم کی وجہ سے جو ذمہ میں ثابت ہوتا ہے وہی عقد قرض کے ذریعہ بھی ثابت ہوتا ہے یہ مثلی پر قیاس کرتے ہوئے ہے۔

ہیتمی نے کہا: صورت کے لحاظ سے مثل کا اعتبار کرنے سے لازم آتا ہے کہ اس میں ان معانی کا بھی اعتبار ہو جن سے قیمت بڑھ جاتی ہے، لہذا وہ ایسی چیز لوٹائے گا جس میں یہ ساری صفات ہوں تاکہ کوئی چیز رہ نہ جائے (۳)۔

دوم: امام ابوحنیفہ ومحمد کا قول: یہ ہے کہ قرض لینے والے نے جیسے ہی قرض میں لی ہوئی "عین" کو اپنی ملکیت میں لیا اس کے ذمہ میں اس کا مثل ثابت ہو جاتا ہے عین نہیں، اگرچہ وہ عین قائم وبرقرار ہو، حتی کہ اگر قرض دہندہ یہ چاہے کہ قرض خواہ سے بعینہ محل قرض لے تو اس کو یہ حق نہیں ہوگا، قرض لینے والے کو حق ہے کہ اس کو کوئی دوسری چیز دے (۱) اور اگر اس نے کیلی یا وزنی یا سونے چاندی کی ڈھلی ہوئی کوئی چیز قرض لی پھر اس کا نرخ گر گیا یا بڑھ گیا تو اس پر اس کا مثل لوٹانا واجب ہوگا نرخ کے گرنے یا بڑھنے کا اعتبار نہیں ہوگا اور اگر قرض خواہ کے لئے قرض کے مثل کو لوٹانا محال ہو مثلاً اس نے اس کو صرف کر دیا پھر وہ لوگوں کے ہاتھ سے نکل جائے (یعنی بازار سے غائب ہو جائے) تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک قرض دہندہ کو مجبور کیا جائے گا کہ وہ اس کا مثل ملنے تک انتظار کرے، قیمت نہیں دلائی جائے گی الا یہ کہ دونوں قیمت پر راضی ہو جائیں، صاحبین کی رائے ہے کہ قیمت دلائی جائے گی اس لئے کہ حنفیہ کا قیمت کے بجائے مطلقا مثل کو واجب قرار دینے کی بنیاد یہ ہے کہ ان کے نزدیک صرف مثلیات میں قرض صحیح ہے (۲)۔

سوم: حنابلہ کا قول ہے، انہوں نے محل قرض مثلی قیمی اور ان دونوں کے علاوہ ہونے میں فرق کیا ہے، مثلی سے مراد کیلی اور وزنی اشیاء ہیں، قیمی سے مراد جو وصف کے ذریعہ منضبط نہ ہو جیسے جواہرات وغیرہ۔

(الف) اگر محل قرض مثلی یعنی مکیلات یا موزونات میں سے ہو تو قرض لینے والے پر اس کا مثل واجب ہے اور اگر وہ بعینہ قرض کو لوٹانا چاہے تو قرض دہندہ کو اس کے قبول کرنے پر مجبور کیا جائے گا بشرطیکہ اس کے عین میں کوئی تغیر، عیب یا نقص یا کوئی اور چیز پیدا نہ ہوئی ہو، خواہ اس کا نرخ بدل گیا ہو یا نہ بدلا ہو، اس لئے کہ اس نے اس چیز کو اس کے حق کی صفت کے ساتھ لوٹایا لہذا اس کا قبول کرنا لازم

---

(۱) نہایۃ المحتاج ۴/ ۲۲۴، روضۃ الطالبین ۴/ ۳۷، تحفۃ المحتاج ۵/ ۴۵، المہذب ۱/ ۳۱۱۔

(۲) حدیث ابی رافع: "أن النبي استسلف من رجل بکرا......" کی تخریج فقرہ/ ۴ میں گذر چکی ہے۔

(۳) تحفۃ المحتاج ۵/ ۴۴، نہایۃ المحتاج ۴/ ۲۲۳، صاحب النہایہ کے قول: "اور وہ ایسی چیز لوٹائے گا جس میں یہ ساری صفات ہوں"، پر شبراملسی نے یہ حاشیہ لکھا ہے: یعنی اگر یہ ممکن نہ ہو تو صورت کے ساتھ قیمت کی رعایت کا اعتبار ہوگا (۴/ ۲۲۳)، نیز دیکھئے: أسنی المطالب ۲/ ۱۴۴۔

(۱) الفتاوی الہندیہ ۳/ ۲۰۷۔

(۲) رد المحتار ۴/ ۱۷۲، ۱۷۳ طبع بولاق ۱۲۷۲ھ، العقود الدریہ فی تنقیح الفتاوی الحامدیہ ۱/ ۲۷۹ طبع بولاق ۱۳۰۰ھ، مرشد الحیران؛ دفعات (۷۹۷، ۸۰۵، ۸۰۶)۔

ہوگا، جیسے سلم اور اگر اس کی حالت میں مذکورہ بالا کوئی تغیر پیدا ہوگیا ہو تو لوٹائی ہوئی چیز کو قبول کرنا اس پر لازم نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس میں اس کا ضرر ہے کیونکہ یہ اس کے حق سے کم ہے حالانکہ قرض لینے والے پر واجب ہے کہ اس کا مثل ادا کرے[1]۔

ان دونوں حالتوں میں اگر قرض لینے والا مثل کو لوٹائے تو قرض دینے والے پر اس کو قبول کرنا واجب ہے خواہ اس کا نرخ گر گیا ہو یا بڑھ گیا ہو یا علی حالہ باقی ہو، اس کی وجہ یہ ہے کہ غصب اور اتلاف (تلف کرنے) میں مثل کا ضمان ہم مثل کے ذریعہ دیا جاتا ہے تو یہاں بھی اسی طرح ہوگا اور اگر مثل ملنا محال ہو تو اس پر اس دن کی اس کی قیمت واجب ہوگی جس دن مثل ملنا محال ہوا ہے، اس لئے کہ ذمہ میں قیمت کے ثابت ہونے کا وہی دن ہے۔

(ب) اگر محل قرض مکیل وموزون کے علاوہ ہو تو قبضہ کے دن کی اس کی قیمت لوٹانا واجب ہوگا اگر وہ صفت کے ذریعہ منضبط نہ ہوسکتا ہو، مثلاً جواہرات وغیرہ اس میں یہی ایک قول ہے، اس لئے کہ ان کی قیمت خواہش مند افراد کی قلت وکثرت کے اعتبار سے معمولی وقفہ کے بعد بدل جاتی ہے۔

لیکن جو صفت کے ذریعہ منضبط ہوسکے مثلاً مذروع، (گز سے ناپ کر فروخت ہونے والی چیز) عدد سے گن کر فروخت ہونے والی چیز اور جانور اس میں قرض کے دن کی اس کی قیمت لوٹانا واجب ہوگا اس لئے کہ یہ ذمہ میں ثابت ہوتی ہے اور یہی راجح مذہب ہے۔

ایک دوسرے قول میں ہے: صورت کے لحاظ سے مثل کو لوٹانا واجب ہوگا اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ نے ایک آدمی سے ایک نوجوان اونٹ قرض لیا اور اس کا مثل لوٹایا[2]۔

(۱) شرح منتہی الإرادات ۲/ ۲۲۶، کشاف القناع ۳/ ۳۰۱، ۳۰۲، المبدع ۴/ ۲۰۷، ۲۰۸، المغنی ۶/ ۴۳۱، ۴۳۲۔

(۲) کشاف القناع ۳/ ۳۱۵، الانصاف ۵/ ۱۲۹، المغنی ۴/ ۳۵۲۔

۲۰ - ماسبق میں بدل قرض کی صفت کے بارے میں فقہاء کے مذہب کا جو بیان آیا ہے وہ صرف محل قرض کے مثل یا قیمت ہی کے لحاظ سے ہے، رہا وصف میں جید وردی ہونے یا مقدار میں کمی بیشی ہونے کے لحاظ سے تو جمہور فقہاء حنفیہ، شافعیہ، حنابلہ اور مالکیہ میں ابن حبیب وغیرہ کی رائے ہے کہ اگر قرض لینے والا اپنے قرض خواہ کو مقدار یا صفت میں قرض سے بہتر بدل یا اس سے کم تر بدل دونوں کی آپسی رضامندی سے ادا کرے تو جائز ہے بشرطیکہ یہ بلاشرط وبلا معاملہ کے ہو[1]، یہ اس لئے کہ حدیث سے ثابت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ایک نوجوان اونٹ قرض لیا اور اس سے بہتر ادا کیا اور آپ نے فرمایا: "إن خيارکم أحسنكم قضاء"[2] (تم میں بہتر وہ ہے جو اچھی طرح ادائیگی کرے) نیز اس لئے کہ وہ اضافہ قرض میں عوض نہیں قرار دیا گیا ہے اور نہ قرض لینے کا وسیلہ ہے، نہ اپنے حق کے وصول کرنے کا وسیلہ ہے لہذا یہ اضافہ حلال ہوگا جیسا کہ اگر قرض ہی نہ ہو بلکہ حنفیہ وشافعیہ نے صراحت کی ہے کہ قرض لینے والے کے حق میں مستحب یہ ہے کہ اس نے جو لیا ہے بلاشرط اس سے عمدہ ادا کرے اور قرض دینے والے کے لئے اس کا لینا مکروہ نہیں ہوگا[3]۔

امام مالک کے یہاں مسئلہ میں تفصیل ہے: چنانچہ انہوں نے اس کو مکروہ کہا ہے کہ قرض لینے والا مقدار یا عدد میں اضافہ کرے الا یہ کہ بہت معمولی ہو، انہوں نے کہا: قرض کی ادائیگی میں خوش اسلوبی یہ ہے کہ اس سے جید "عین" اور اس سے اعلی صفت کی دے، رہا یہ کہ

(۱) المغنی ۶/ ۴۳۸ اور اس کے بعد کے صفحات، روضۃ الطالبین ۴/ ۳۴، المبدع ۴/ ۲۱۰، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۲۲۷، القوانین الفقہیہ رص ۲۹۴۔

(۲) حدیث کی تخریج فقرہ / ۴ میں گذر چکی ہے۔

(۳) البدائع ۷/ ۳۹۵، أسنی المطالب ۲/ ۱۴۳، روضۃ الطالبین ۴/ ۳۷، تحفۃ المحتاج ۵/ ۴۷۔

کیل یا وزن یا عدد میں اضافہ کردے تو یہ نہیں ہوسکتا یہ سب اس وقت ہے جب قرض لیتے وقت کوئی شرط نہ لگائی گئی ہو (۱)۔

امام احمد سے مروی ہے کہ قرض میں زیادہ یا افضل دینا مطلقاً ممنوع ہے، حضرات ابی بن کعب، ابن عباس اور ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ قرض دینے والا اپنے قرض کا مثل لے گا فضل (افضل) نہیں لے گا کہ مبادا یہ ایسا قرض ہوجائے جو منفعت کا سبب ہو (۲)۔

حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر مدیون (مقروض) اپنے اوپر واجب دین سے عمدہ ادا کردے تو مالک دین کو اس کے قبول کرنے پر مجبور نہیں کیا جائے گا جیسے کہ اگر اس کو اپنے اوپر واجب دین سے ناقص ادا کرے اور اگر وہ قبول کرلے تو جائز ہے جیسا کہ اگر اس کو خلاف جنس دے دے "فتاوی ہندیہ" میں ہے: یہی صحیح ہے (۳)۔

بدل کے لوٹانے کا مقام:

۲۱ - فقہاء کے یہاں کوئی اختلاف نہیں کہ قرض میں اصل یہ ہے کہ بدل کو اسی شہر میں لوٹانا واجب ہے جہاں عقد قرض ہوا ہے، اور قرض دینے والا وہیں اس کا مطالبہ کرسکتا ہے اور قرض لینے والے پر لازم ہے، اس کو وہیں ادا کرے جہاں اس نے قرض پر قبضہ کیا ہے اس لئے کہ اسی جگہ سپرد کرنا واجب ہے (۴)۔

شوکانی نے کہا: اس کی وجہ یہ ہے کہ قرض دینے والا محسن ہے اور محسنین کو نقصان پہنچانے کی کوئی راہ نہیں ہے اور اگر اس پر ضروری ہو کہ اپنے قرض کو واپس لینے کے لئے مشقت جھیلے تو یہ اس کے احسان

(۱) القوانین الفقہیہ ص ۲۹۴، الکافی لابن عبدالبر ص ۳۵۸، البہجہ ۲؍ ۲۸۸۔
(۲) المغنی ۶؍ ۴۳۸، المبدع ۴؍ ۲۱۰۔
(۳) الفتاوی الہندیہ ۳؍ ۲۰۴، حصکفی نے کہا: اس کو قبول کرنے پر مجبور کیا جائے گا، الدر المختار ۴؍ ۱۷۴۔
(۴) التاج والإکلیل ۴؍ ۵۴۸، الاختیارات الفقہیہ من فتاوی ابن تیمیہ ص ۱۳۲۔

کے منافی ہوگا (۱)۔

لیکن اگر قرض لینے والا کسی دوسری جگہ میں اس کو دے یا قرض دینے والا اس کا مطالبہ کسی دوسرے شہر میں کرے اور وہ ایسی چیز ہے جس میں باربرداری اور خرچہ نہیں آتا، جیسے دراہم و دنانیر تو اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ محل قرض کے علاوہ دوسری جگہ اس کا لینا قرض دینے والے پر لازم ہوگا، اس لئے کہ اس میں اس پر نہ کوئی صرفہ ہے اور نہ کوئی ضرر (۲)۔

رہی وہ چیز جس کے لئے باربرداری اور خرچہ آتا ہے، جیسے کیلی و وزنی چیز تو اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ محل قرض کے علاوہ دوسری جگہ اس کا لینا قرض دینے والے پر لازم نہیں ہوگا اس لئے کہ اس میں صرفہ کی زیادتی ہے، البتہ اگر قرض دینے والا اس کے لینے پر راضی ہوجائے تو جائز ہے یہی حکم شافعیہ وحنابلہ کے یہاں ہے اگر وہ مقام خوف ناک ہو (۳)۔

اگر قرض دینے والے اور لینے والے کی ملاقات قرض کے شہر کے علاوہ کہیں دوسری جگہ ہوجائے اور دونوں شہروں میں مال قرض کی قیمت الگ الگ ہے اور قرض دینے والا اس کو اس سے لینے کا مطالبہ کرے تو شافعیہ وحنابلہ اور ایک روایت میں حنفیہ کی رائے ہے کہ قرض لینے والے پر اس کا ادا کرنا لازم ہوگا اور قرض کے شہر کی قیمت کا اعتبار ہوگا اس لئے کہ وہی ملکیت میں لینے کا محل ہے۔

امام ابویوسف نے کہا: قیمت قرض کے دن کی ہوگی۔

امام محمد نے کہا: نزاع کے دن کی ہوگی۔

(۱) السیل الجرار للشوکانی ۳؍ ۱۴۴۔
(۲) ردالمختار ۴؍ ۱۷۴، الفتاوی الہندیہ ۳؍ ۲۰۴، شرح الخرشی ۵؍ ۲۳۲، البہجہ شرح التحفہ ۲؍ ۲۸۸، روضۃ الطالبین ۴؍ ۳۶، أسنی المطالب ۲؍ ۱۴۳، نہایۃ المحتاج ۴؍ ۲۲۴ اور اس کے بعد کے صفحات، تحفۃ المحتاج ۵؍ ۴۶، شرح منتہی الإرادات ۲؍ ۲۲۸، کشاف القناع ۳؍ ۳۰۶۔
(۳) سابقہ مراجع۔

حنفیہ کے یہاں دوسری روایت ہے کہ قرض دینے والے کے لئے مطلوبہ شخص سے وثیقہ کے طور پر کوئی کفیل مانگا جائے گا تا کہ وہ اس کو اس کا مثل اس جگہ ادا کردے جہاں اس نے قرض دیا تھا۔

مالکیہ میں ابن عبدالبر نے کہا: اگر قرض دینے والا قرض لینے والے سے اس شہر کے علاوہ کہیں دوسری جگہ ملاقات کرے جہاں اس نے قرض دیا ہے اور وہیں اس سے قرض کی ادائیگی کا مطالبہ کرے تو قرض لینے والے پر ادائیگی لازم نہیں ہوگی، البتہ قرض دینے والے پر لازم ہے کہ کسی کو وکیل بنادے جو اس کی طرف سے اس شہر میں قرض پر قبضہ کرے جس میں اس نے قرض لیا تھا اور اگر وہ دونوں کسی دوسرے شہر میں دین کی ادائیگی پر صلح کرلیں تو یہ جائز ہوگا اگر یہ قرض کی میعاد پوری ہونے کے بعد ہوا اور اگر میعاد پوری ہونے سے قبل ہو تو لازم نہیں ہوگا[1]۔

بدل کے واپس کرنے کا زمانہ:

۲۲- قرض میں بدل کو واپس کرنے کے زمانہ کے بارے میں فقہاء کے دو مختلف اقوال ہیں:

(اول) حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا قول ہے کہ بدل قرض قرض لینے والے کے ذمہ میں فوری واجب الاداء ہوتا ہے، بناء بریں قرض دینے والے کو حق ہے کہ فی الحال اس کا مطالبہ مطلقاً کرے جیسے دوسرے فوری واجب الاداء دیون کا حال ہے، نیز اس لئے کہ مثلیات میں قرض کی وجہ سے مثل کو لوٹانا واجب ہوتا ہے، لہذا وہ حال یعنی فوری واجب الاداء ہوگا، جیسے اتلاف میں، اس اصل کی ایک فرع یہ ہے کہ اگر وہ متفرق طور پر قرض دے پھر مجموعی طور پر ایک ساتھ سب کا مطالبہ کرے تو وہ ایسا کرسکتا ہے اس لئے کہ سارا فوری واجب الاداء ہے جو اس صورت کے مشابہ ہوگیا کہ متفرق طور پر چند بار بیع کی جن کا ثمن فوری واجب الاداء ہے پھر خریدار سے تمام ثمن کا ایک ساتھ مطالبہ کرے[1]۔

(دوم) مالکیہ کا قول ہے اور یہی ابن قیم کا ایک قول ہے: بدل قرض لینے والے کے ذمہ میں فوری واجب الاداء نہیں ہوتا ہے بناء بریں انہوں نے کہا ہے کہ اگر مطلقاً میعاد کی شرط لگائے بغیر قرض لے تو مقرض کو بدل لوٹانا اس کو لازم نہیں ہوگا اگر وہ اس میں رجوع کرنا چاہے، اور قرض دینے والے کو مجبور کیا جائے گا کہ اس کو اس کے پاس اتنی دیر تک چھوڑ دے جس میں عادتاً یہ سمجھا جائے کہ اس نے اس سے فائدہ اٹھایا ہے[2]۔

قرض میں لگائی گئی شرطوں کی چند انواع ہیں: کچھ مشروع، کچھ ممنوع اور کچھ کے جواز میں فقہاء کا اختلاف ہے جو یہ ہیں:

الف- دین قرض کی توثیق کی شرط لگانا:

۲۳- فقہاء کی رائے ہے کہ رہن، کفیل، گواہ بنانے یا ان میں سے کسی ایک کی شرط کے ساتھ قرض دینا صحیح ہے، اس لئے کہ یہ امور توثیقی چیزیں ہیں ان میں قرض دینے والے کو مزید منافع نہیں ملتے، رہن کی مشروعیت پر استدلال اس روایت سے کیا گیا ہے کہ: **"أنه اشترى من يهودي طعاما ورهنه درعه"**[3] (رسول اللہ ﷺ نے

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۱۷۲، ۱۷۳، الفتاوی الہندیہ ۳/ ۲۰۵، الکافی لابن عبدالبر ص ۳۵۸، روضۃ الطالبین ۴/ ۳۶، أسنی المطالب ۲/ ۱۴۳، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۲۸۸، کشاف القناع ۳/ ۳۰۶۔

(۱) البدائع ۷/ ۳۹۶، الفتاوی الہندیہ ۳/ ۲۰۲، فتح العزیز ۹/ ۳۵۷، روضۃ الطالبین ۴/ ۳۴، النتف فی الفتاوی للسغدی ۱/ ۴۹۳، کشاف القناع ۳/ ۳۰۱، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۲۲۵، المغنی ۶/ ۴۳۱، المبدع ۴/ ۲۰۶۔

(۲) البہجہ ۲/ ۲۸۸، الزرقانی علی خلیل ۵/ ۲۲۹، الخرشی ۵/ ۲۳۲، التاج والإکلیل ۴/ ۵۴۸، اعلام الموقعین ۳/ ۳۵۷ طبع مطبعۃ السعادہ مصر۔

(۳) حدیث: "أنه اشترى من يهودي......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۵/ ۱۴۵) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے۔

ایک یہودی سے غلہ خریدا اور اس کے پاس اپنی زرہ رہن رکھی)، نیز اس لئے کہ جس کو انجام دینا جائز ہے اس کی شرط لگانا بھی جائز ہے، نیز اس لئے کہ یہ ایسی شرط ہے جو تقاضائے عقد کے منافی نہیں ہے [1]۔

ب- قرض کے شہر کے علاوہ دوسرے شہر میں ادائیگی کی شرط لگانا:

۲۴- یہ شرط سفتجہ کے باب میں آتی ہے جو شافعیہ کے یہاں، حنابلہ کے راجح مذہب میں بلاضرورت (مجبوری) حرام ہے۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ مکروہ ہے بعض فقہاء مالکیہ نے اس کو جائز کہا ہے اور یہی امام احمد اور ابن تیمیہ سے ایک روایت ہے [2]۔

اس کی تفصیل کے لئے دیکھئے: ''سفتجہ'' (فقرہ ۳)۔

ج- اصل سے ناقص ادائیگی کی شرط لگانا:

۲۵- اگر عقد قرض میں یہ شرط لگادی گئی کہ قرض لینے والا قرض دینے والے کو مقدار یا صفت کے لحاظ سے اپنے لئے ہوئے قرض سے ناقص لوٹائے گا تو شافعیہ وحنابلہ کی رائے ہے کہ یہ شرط فاسد ہے اور لازم نہیں ہے اور کیا اس سے عقد فاسد ہوجائے گا؟

شافعیہ کے یہاں دو اقوال ہیں: مذہب میں اصح قول یہ ہے کہ عقد فاسد نہیں ہوگا یہی حنابلہ کا مذہب ہے، اس لئے کہ ممنوع یہ ہے کہ قرض دینے والا نفع اٹھائے یہاں اس شرط میں اس کو کوئی نفع نہیں ہے بلکہ نفع تو قرض لینے والے کا ہے تو گویا قرض دینے والے نے مزید تسامح اور نفع رسانی کے جذبہ سے کام لیا ہے اور اس سے اچھا وعدہ کیا ہے۔

شافعیہ کے یہاں دوسرا قول ہے کہ فاسد ہے، اس لئے کہ یہ عقد کے تقاضہ کے منافی ہے جیسے زیادہ کرنے کی شرط لگانا [1]۔

د- اجل (میعاد) کی شرط لگانا:

۲۶- قرض میں اجل (میعاد) کی شرط لگانے کے صحیح ہونے اور اس کے لازم ہونے کے بارے میں فقہاء کے دو مختلف اقوال ہیں:

(اول) جمہور فقہاء حنفیہ، شافعیہ، حنابلہ، اوزاعی اور ابن منذر وغیرہ کا قول ہے کہ قرض کی تاجیل لازم نہیں ہوگی اگر چہ عقد میں اس کی شرط لگائی گئی ہو، قرض دینے والے کو حق ہے کہ اجل (میعاد) کے پورا ہونے سے قبل اس کو واپس لے لے اس لئے کہ قرضوں میں میعادیں باطل ہیں [2]، امام احمد بن حنبل نے کہا: تاہم قرض دینے والے کو چاہئے کہ اپنے وعدہ کو پورا کرے [3]۔

---

(۱) بدائع الصنائع ۵/۱۷۱، حاشیۃ الدسوقی ۳/۶۵، روضۃ الطالبین ۴/۳۴، فتح العزیز ۹/۳۸۱، المہذب ۱/۳۱۰، نہایۃ المحتاج ۴/۲۲۶، أسنی المطالب ۲/۱۴۳، کشاف القناع ۳/۳۰۴، شرح منتہی الإرادات ۲/۲۲۷، المبدع ۴/۲۰۸۔

(۲) بدائع الصنائع ۷/۳۹۵، تبیین الحقائق وحاشیۃ الشلبی ۴/۱۷۵، رد المحتار ۴/۱۷۴، منح الجلیل ۳/۵۰، الزرقانی علی خلیل ۵/۲۲۹، البہجہ ۲/۲۸۸، الخرشی ۵/۲۳۱، أسنی المطالب ۲/۱۴۲، فتح العزیز ۹/۳۷۵، ۳۸۵، نہایۃ المحتاج ۴/۲۲۵، کشاف القناع ۳/۳۰۴، شرح منتہی الإرادات ۲/۲۲۷، المغنی ۶/۴۳۶ طبع ہجر، الاختیارات الفقہیہ رص ۱۳۱۔

(۱) فتح العزیز ۹/۳۸۷، نہایۃ المحتاج ۴/۲۲۶، المہذب ۱/۳۱۱، شرح منتہی الإرادات ۲/۲۲۷، کشاف القناع ۳/۳۰۴۔

(۲) النتف فی الفتاوی للسغدی ۱/۴۹۳، البدائع ۷/۳۹۶، رد المحتار ۴/۱۷۰، روضۃ الطالبین ۴/۳۴، نہایۃ المحتاج ۴/۲۲۶، أسنی المطالب ۲/۱۴۲، فتح العزیز ۹/۳۷۵، ۳۷۹، ۳۸۰، کشاف القناع ۳/۳۰۳، المبدع ۴/۲۰۸، شرح منتہی الإرادات ۲/۲۲۷، المغنی ۶/۴۳۱، مرشد الحیران: دفعہ (۸۰۴) میں ہے: قرض کی تاجیل لازم نہیں اگر چہ عقد میں اس کی شرط لگادی جائے، قرض دینے والا اس کو میعاد کے پورا ہونے سے قبل واپس لے سکتا ہے۔

(۳) المبدع ۴/۲۰۸، کشاف القناع ۳/۳۰۳۔

قرض میں اجل (میعاد) کے لازم نہ ہونے کے اپنے اصول سے حنفیہ نے چار مسائل کو مستثنیٰ کیا ہے قرض کا انکار ہو چکا ہو، یعنی قرض دینے والا قرض لینے والے کے ساتھ جو قرض کا منکر ہے کسی اجل (میعاد) تک کے لئے کسی رقم پر صلح کر لے تو وہ میعاد لازم ہوگی، یا کوئی مالکی اپنے نزدیک اصل دین کے ثبوت کے بعد اس کے لزوم کا فیصلہ کرے، یا دین کا کسی اور پر حوالہ کر دے پھر قرض دینے والا اس کو مؤجل کرے یا کسی ایسے مدیون پر حوالہ کرے جس کا دین مؤجل تھا اس لئے کہ حوالہ براءت کا سبب ہے اور چوتھا مسئلہ وصیت ہے یعنی کسی نے وصیت کی کہ اس کے مال سے فلاں کو ایک سال تک کے لئے ایک ہزار درہم قرض دے دیا جائے [۱]۔

حنابلہ نے قرض میں اجل کی شرط کے لازم نہ ہونے پر یہ استدلال کیا ہے کہ وہ ایسا عقد ہے جس میں تفاضل (کمی بیشی) ممنوع ہے، لہذا اس میں ''اجل'' بھی ممنوع ہوگی جیسے ''صرف'' میں، اس لئے کہ فوری واجب الاداء تاجیل کرنے سے مؤجل نہیں ہوتا ہے نیز اس لئے کہ یہ وعدہ ہے اور وعدہ کو پورا کرنا لازم نہیں ہے [۲]۔ قرض کی تاجیل کے صحیح نہ ہونے پر حنفیہ کا استدلال یہ ہے کہ یہ ابتداء اعارہ اور صلہ رحمی ہے حتی کہ لفظ ''اعارہ'' سے صحیح ہوتا ہے، اور قرض دینے کا وہ شخص مالک نہیں ہوتا ہے جو تبرع کا مالک نہیں ہوتا ہے، جیسے وصی اور بچہ، اور یہ انتہاء میں معاوضہ ہے اب ابتداء کے اعتبار سے اس میں تاجیل لازم نہیں ہوگی جیسا کہ اعارہ میں کیونکہ تبرع میں جبر نہیں ہوتا اور انتہاء کے اعتبار سے صحیح نہیں ہوگی اس لئے کہ یہ دراہم کی یہ عوض دراہم ادھار بیع ہو جائے گی جو سود ہے [۳]۔

(۱) الدر المختار و حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۱۷۰، البدائع ۷/ ۳۹۶۔
(۲) شرح منتہی الإرادات ۲/ ۲۲۷، کشاف القناع ۳/ ۳۰۳۔
(۳) رد المختار ۴/ ۱۷۰ طبع بولاق ۱۲۷۲ھ، بدائع الصنائع ۷/ ۳۹۶۔

ہر چند کہ فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ قرض میں اجل کی شرط فاسد ہے قرض دینے والے پر لازم نہیں ہے تاہم عقد قرض کے بارے میں ان میں اختلاف ہے کہ کیا شرط کے فاسد ہونے سے عقد فاسد ہو جاتا ہے یا نہیں؟

حنفیہ و حنابلہ نے کہا: قرض صحیح ہے اور اجل باطل ہے [۱]۔

شافعیہ نے کہا: اگر قرض میں شرط لگا دے تو اس پر غور کیا جائے گا: اگر تاجیل میں قرض دینے والے کو کوئی فائدہ نہ ہو تو شرط لغو ہے اور اصح قول کے موافق عقد فاسد نہیں ہوگا، اس لئے کہ تاجیل کے ذریعہ قرض لینے والے کو نفع پہنچا کر مزید ارفاق (احسان) کیا ہے اور اپنی شرط کو پورا کرنا اس کے لئے مندوب ہے۔

اگر قرض دینے والے کو اس میں کوئی فائدہ ہو مثلاً لوٹ پاٹ کا زمانہ ہو اور قرض لینے والا مالدار ہو تو اس کے بارے میں دو قول ہیں: اصح قول یہ ہے کہ قرض فاسد ہو جائے گا اس لئے کہ اس میں قرض دینے والے کو نفع حاصل ہوتا ہے [۲]۔

(دوم) مالکیہ، لیث بن سعد، ابن تیمیہ اور ابن قیم کا قول ہے کہ شرط کے ساتھ قرض کی تاجیل صحیح ہے، لہذا اگر قرض میں ''اجل'' کی شرط لگا دی گئی تو معین اجل (میعاد) سے قبل قرض لینے والے پر بدل کا لوٹانا لازم نہیں ہوگا [۳]، ان حضرات کا استدلال نبی کریم ﷺ کے ارشاد گرامی سے ہے کہ: **"المسلمون علی شروطھم"** [۴] (مسلمان اپنی شرطوں پا قائم رہیں گے)۔

(۱) النتف للسغدی ۱/ ۴۹۳، الفتاوی الہندیہ ۳/ ۲۰۲، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۲۲۷، کشاف القناع ۳/ ۳۰۳، رد المحتار ۴/ ۱۷۰۔
(۲) روضۃ الطالبین ۴/ ۳۴، أسنی المطالب ۲/ ۱۴۲، نہایۃ المحتاج ۴/ ۲۲۶۔
(۳) میارۃ علی التحفۃ ۲/ ۱۹۶، البہجہ ۲/ ۲۸۸، المغنی لابن قدامہ ۶/ ۴۳۱، الاختیارات الفقہیہ ص ۱۳۲، اعلام الموقعین ۳/ ۳۷۵ طبع مطبعۃ السعادہ۔
(۴) حدیث: "المسلمون علی شروطھم" کی روایت ترمذی (۳/ ۶۲۶) نے حضرت عمرو بن عوفؓ سے کی ہے، اور کہا: حدیث حسن صحیح ہے۔

پھر مالکیہ نے اپنے اس قول پر یہ تفریع کی ہے کہ اگر قرض لینے والے کی خواہش ہو کہ اجل سے قبل قرض اس کے مالک کو لوٹا دے تو قرض دینے والے پر اس کو قبول کرنا لازم ہے، اس لئے کہ اجل میں حق قرض لینے والے کا تھا اور جب وہ اپنا حق ساقط کردے گا تو قرض دینے والے پر اس کو قبول کرنا لازم ہوگا، اس کو اس پر مجبور کیا جائے گا یہ بدل "عین"، ہو یا عرض ہو، یا بذات خود قرض میں لیا ہوا مال ہو[1]۔

ھ- بعینہ مال قرض کے لوٹانے کی شرط لگانا:

۲۷- حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ اگر قرض دینے والا قرض لینے والے پر بعینہ مال قرض کے لوٹانے کی شرط لگائے تو یہ شرط صحیح نہیں ہوگی، اس لئے کہ یہ عقد کے تقاضے کے منافی ہے، عقد کا تقاضا یہ ہے کہ قرض لینے والا قرض کو خرچ کرے اور اس کا بدل لوٹائے اب بعینہ قرض کے لوٹانے کی شرط لگانا اس سے مانع ہے، البتہ شرط کے فاسد ہونے سے عقد فاسد نہیں ہوگا بلکہ صحیح باقی رہے گا[2]۔

و- قرض دینے والے کے لئے زیادتی (اضافہ) کی شرط لگانا:

۲۸- فقہاء کے یہاں کوئی اختلاف نہیں کہ قرض دینے والے کے لئے بدل قرض میں اضافہ کی شرط لگانے سے عقد قرض فاسد ہو جاتا ہے، خواہ یہ اضافہ مقدار میں ہو یعنی قرض لینے والا قرض کی جنس سے اصل سے زائد لوٹائے گا، یا کوئی اور مال اس کو ہدیہ کے طور پر زائد دے گا، یا اضافہ صفت میں ہو یعنی قرض لینے والے نے جو لیا ہے

(۱) البہجہ ۲/ ۲۸۸، کفایۃ الطالب الربانی وحاشیۃ العدوی ۲/ ۱۵۳، الخرشی وحاشیۃ العدوی ۵/ ۲۳۲، التاج والإکلیل ۴/ ۵۴۸، الزرقانی علی خلیل ۵/ ۲۲۹، الکافی لابن عبد البر ص ۳۵۸۔

(۲) شرح منتہی الإرادات ۲/ ۲۲۵، ۲۲۷۔

اس سے عمدہ مال لوٹائے گا اور یہ اضافہ سود کی قبیل سے شمار کیا جائے گا[1]۔

ابن عبد البر نے کہا: سلف (قرض) میں کوئی اضافہ یا منفعت جس میں قرض دینے والے کا فائدہ ہو سود ہے، اگرچہ ایک مٹھی چارہ ہو اور اگر شرط لگا کر ایسا ہو تو یہ حرام ہے[2]، ابن منذر نے کہا: اس پر علماء کا اجماع ہے کہ اگر قرض دینے والے نے قرض لینے والے سے کسی اضافہ یا ہدیہ کی شرط لگائی اور اسی شرط کے ساتھ اس کو قرض دیا تو اس پر زائد لینا سود ہے[3]۔

اس سلسلہ میں ان حضرات کا استدلال اس روایت سے ہے کہ "النهي عن كل قرض جر نفعا" (جو قرض قرض دینے والے کے لئے نفع لائے ممنوع ہے)[4] نیز یہ کہ عقد قرض ارفاق (نفع رسانی) اور قربت کے لئے مقرر ہے اور جب قرض دینے والا اس میں اپنے لئے اضافہ کی شرط لگا دے گا تو وہ اپنے مقصد سے نکل جائے گا، لہذا اس کا صحیح ہونا ممنوع ہو جائے گا، اس لئے کہ اس طرح یہ زیادہ لینے کے لئے قرض ہوگا ارفاق (نفع رسانی) اور قربت کے لئے نہیں ہوگا، نیز اس لئے کہ مشروط زیادتی ربا کے مشابہ ہے کیونکہ یہ ایسا اضافہ ہے جس کے مقابلہ میں کوئی عوض نہیں ہے حقیقت ربا اور شبہ ربا

(۱) بدائع الصنائع ۷/ ۳۹۵، النتف للسغدی ۱/ ۴۹۳، کفایۃ الطالب الربانی وحاشیۃ العدوی ۲/ ۱۴۹، البہجہ ۲/ ۲۸۷، القوانین الفقہیہ ص ۲۹۳، الخرشی ۵/ ۲۳۲، الزرقانی علی خلیل ۵/ ۲۲۸، مواہب الجلیل ۴/ ۵۴۶، أسنی المطالب ۲/ ۱۴۲، روضۃ الطالبین ۴/ ۳۴، فتح العزیز ۹/ ۳۷۵، ۳۸۵، نہایۃ المحتاج ۴/ ۲۲۵، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۲۲۷، کشاف القناع ۳/ ۳۰۴۔

(۲) الکافی فی فقہ اہل المدینہ ۲/ ۳۵۹ طبع بیروت۔

(۳) المغنی لابن قدامہ ۶/ ۴۳۶۔

(۴) حدیث: "النهي عن كل قرض جرّ نفعاً" کو ابن حجر نے التلخیص الحبیر (۳/ ۳۴) میں حارث بن ابو اسامہ سے منسوب کیا ہے اور کہا: اس کی سند میں سوار بن مصعب ہے جو متروک ہے۔

سے بچنا واجب ہے[۱]۔

حنابلہ نے کہا: اسی طرح قرض دینے والے کا کسی ایسے عمل کی شرط لگانا بھی ہے جس سے اس کو نفع ملے، مثلاً قرض لینے والا قرض دینے والے کو اپنے گھر میں مفت رہائش دے، یا اپنا جانور اس کو عاریت پر دے، یا اس کے لئے فلاں کام کردے، یا اس کے رہن سے فائدہ اٹھائے وغیرہ[۲]۔

یہ مخفی نہیں کہ اگر قرض فاسد ہو جائے تو اس کو فسخ کرنا واجب ہے اور ذوات الامثال میں مثل اور غیر ذوات الامثال میں قیمت وصول پائے گا[۳]۔

قرض دینے والے کو ہدیہ دینا جو زیادتی کا ذریعہ ہو:

۲۹ - قرض لینے والے کی طرف سے قرض دینے والے کو قرض کی ادائیگی سے قبل ہدیہ دینے کے حکم میں چند مختلف اقوال ہیں:

(اول) حنفیہ کا قول ہے کہ مقروض قرض دینے والے کو ہدیہ دے اس میں کوئی مضایقہ نہیں ہے، البتہ افضل یہ ہے کہ قرض دینے والا اس کا ہدیہ قبول کرنے سے پرہیز کرے اگر اس کو معلوم ہو کہ وہ اس کو محض "قرض" کی وجہ سے دیتا ہے لیکن اگر معلوم ہو کہ اس کو وہ قرض کی وجہ سے نہیں بلکہ آپسی قرابت یا دوستی کے سبب دے رہا ہے تو قبول کرنے سے پرہیز نہیں کرے گا، اسی طرح اگر قرض لینے والا جود وسخاوت میں معروف ہو تو بھی قبول کرلے یہی سرخسی کی "المحیط" میں ہے اور اگر ان میں سے کوئی چیز نہ ہو[۱] تو یہ غیر واضح صورت حال ہے لہذا اس صورت میں وہ قبول کرنے سے گریز کرے تا آنکہ اس کو معلوم ہو جائے کہ اس نے دین کی وجہ سے ہدیہ نہیں دیا ہے[۲]۔

(دوم) مالکیہ کا قول ہے کہ قرض لینے والے کے لئے یہ حلال نہیں کہ وہ دین دینے والے کو اس امید کے ساتھ ہدیہ دے کہ وہ اپنے دین کو مؤخر کردے اور دین دینے والے کے لئے اس ہدیہ کو قبول کرنا حرام ہوگا اگر اس کو معلوم ہو کہ مقروض کی غرض یہی ہے، اس لئے کہ اس کے نتیجہ میں زیادتی واضافہ کے مقابلہ میں تاخیر ہوگی پھر اگر ہدیہ موجود ہو تو اس کو لوٹانا واجب ہے اور اگر کسی سبب سے فوت ہو گیا ہو تو اس کا مثل لوٹانا واجب ہوگا اگر وہ مثلی ہو، یا جس دن قرض لینے والے کے ضمان میں آیا ہے اس دن کی اس کی قیمت لوٹانا واجب ہے اگر وہ ذوات القیم میں سے ہو، لیکن اگر مدیون کا یہ مقصد نہ ہو اس کی نیت صحیح ہو تو وہ اپنے قرض دینے والے کو ہدیہ دے سکتا ہے، ابن رشد نے کہا: لیکن صاحب دین کے لئے اس کا ہدیہ قبول کرنا مکروہ ہے اگر چہ اس کی نیت کا صحیح ہونا اس کے نزدیک متحقق ہو جائے جبکہ وہ مقتدا لوگوں میں سے ہو کہ مبادا اس کو اس کے جواز کا ذریعہ بنایا جائے جو ناجائز ہے[۳]۔

پھر جہاں نیت صحیح ہو اور ناجائز مقصد بھی نہ ہو مالکیہ نے جواز کے ضابطہ کی وضاحت کرتے ہوئے کہا ہے کہ مدیون کا ہدیہ حرام ہے، الا یہ کہ اس معاملہ دین سے قبل ایک دوسرے کو ہدیہ لینے دینے کا معمول رہا ہو، اور یہ معلوم ہو کہ وہ دین کی وجہ سے نہیں ہے تو اس

---

(۱) بدائع الصنائع ۷/ ۳۹۵۔

(۲) شرح منتہی الإرادات ۲/ ۲۲۷، کشاف القناع ۳/ ۳۰۴، المبدع ۴/ ۲۰۹۔

(۳) ردالمحتار ۴/ ۱۷۲، النتف للسغدی ۱/ ۴۹۳، الخرشی وحاشیۃ العدوی ۵/ ۲۳۰، القوانین الفقہیہ رص ۲۹۳۔

(۱) یعنی قرض دینے والے کو یہ معلوم نہ ہو کہ قرض لینے والے کا ہدیہ قرض کی وجہ سے ہے یا اس کی وجہ سے نہیں۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۳/ ۲۰۳۔

(۳) القوانین الفقہیہ رص ۲۹۳، الکافی لابن عبدالبر ۲/ ۳۵۹، مواہب الجلیل ۴/ ۵۴۶، الخرشی ۵/ ۲۳۰۔

صورت میں آپس کے معاملہ دین کی حالت میں حرام نہیں ہوگا یا اس معاملہ دین کے بعد ہدیہ کا کوئی نیا سبب پیدا ہوجائے، مثلاً شادی یا پڑوس وغیرہ تو بھی ہدیہ حرام نہیں ہوگا [۱]۔

(سوم) شافعیہ کا قول ہے کہ قرض دینے والے کے لئے قرض لینے والے کا ہدیہ بلا شرط ہو تو مکروہ نہیں ہے اگر چہ ربوی مال میں ہو، ماوردی نے کہا: بدل کے لوٹانے سے قبل اس سے دور رہنا ہی اولی ہے [۲]۔

(چہارم) حنابلہ کا قول ہے کہ اگر قرض لینے والا قرض دینے والے کو قرض کی ادائیگی سے قبل ہدیہ دے اور قرض دینے والا اس کو اپنے دین سے وضع کرنے یا اپنی طرف سے اس ہدیہ پر اس کو عوض دینے کا ارادہ نہ کرے تو جائز نہیں ہوگا، الا یہ کہ قرض سے قبل ان دونوں کے درمیان اس کا معمول رہا ہو، لہذا اگر اس کا معمول تھا تو جائز ہے اور اگر قرض کی ادائیگی کے بعد بلا شرط وبلا موافقت اس کو ہدیہ دے تو اصح قول کے موافق جائز ہے اس لئے کہ اس نے اس اضافہ کو قرض میں عوض یا قرض کا ذریعہ یا اپنے دین کی وصولی کا ذریعہ نہیں بنایا، لہذا یہ اس صورت کے مشابہ ہوگیا جبکہ قرض ہی نہ ہو [۳]، اس سلسلہ میں ان حضرات کا استدلال حضرت انس بن مالکؓ کی اس روایت سے ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "إذا أقرض أحدكم قرضا، فأهدى إليه أو حمله على الدابة، فلا يركبها ولا يقبله، إلا أن يكون جرى بينه وبينه قبل ذلك" [۴] (اگر تم میں سے کوئی قرض دے اور مقروض اس کو ہدیہ دے، یا اس کو اپنے جانور پر سوار کرے تو اس کے جانور پر سوار نہ ہو اور اس کا ہدیہ قبول نہ کرے الا یہ کہ پہلے سے دونوں کے مابین اس کا معمول رہا ہو) نیز ابن سیرین کی اس روایت سے کہ حضرت عمرؓ نے حضرت ابی بن کعبؓ کو دس ہزار درہم قرض دئے حضرت ابی بن کعب نے ان کو اپنی زمین کا پھل ہدیہ میں بھیجا تو حضرت عمر نے اس کو ان کے پاس لوٹا دیا قبول نہ کیا، چنانچہ حضرت ابی بن کعب ان کے پاس آئے اور کہا: اہل مدینہ کو خوب معلوم ہے کہ میرے پھل نہایت عمدہ ہیں اور یہ کہ ہمیں اس کی ضرورت نہیں پھر آپ نے ہمارا ہدیہ کیوں قبول نہ کیا؟ اس کے بعد حضرت ابی بن کعب نے ہدیہ دیا تو انہوں نے قبول کرلیا۔

ابن قیم نے کہا: غالباً حضرت عمرؓ کا ہدیہ کو رد کردینا اس خیال سے تھا کہ ہوسکتا ہے وہ ہدیہ قرض کے سبب ہو پھر جب ان کو یقین ہوگیا کہ وہ قرض کے سبب نہیں ہے تو انہوں نے قبول کرلیا۔ قرض لینے والے کے ہدیہ کے مسئلہ میں یہی فیصلہ کن رائے ہے [۱]، نیز ان کا استدلال اس روایت سے ہے کہ حضرت عبداللہ بن سلامؓ نے ابو بردہ بن ابی موسی اشعری سے کہا: "إنک في أرض الربا بها فاش، إذا كان لک على رجل حق فأهدى إليک حمل تبن أو حمل شعير أو حمل قت فإنه ربا" [۲] (تم ایسی زمین میں ہو جہاں سود عام ہے اگر تمہارا کسی آدمی پر کوئی حق ہو اور وہ تم کو ایک بوجھ بھوسا یا ایک بوجھ جو یا ایک بوجھ قت (ہرا چارہ) ہدیہ میں دے تو یہ سود ہے)۔

ابن قیم نے کہا: یہ سب اس لئے ہے تاکہ قرض میں زیادتی کے لینے کا دروازہ بند کیا جائے کیونکہ قرض کا حق وحکم مثل کو لوٹانا ہے [۳]۔

---

(۱) الزرقانی علی خلیل ۵/ ۲۲۷، الخرشی ۵/ ۲۳۰۔

(۲) مغنی المحتاج ۲/ ۱۱۹، نہایۃ المحتاج ۴/ ۲۲۵، روضۃ الطالبین ۴/ ۳۷۔

(۳) منتہی الإرادات ۲/ ۲۲۷، کشاف القناع ۳/ ۳۰۵، المبدع ۴/ ۲۱۰، المغنی ۶/ ۴۳۷۔

(۴) حدیث: "إذا أقرض أحدكم قرضا......" کی روایت ابن ماجہ (۲/ ۸۱۳) نے کی ہے، بوصیری نے مصباح الزجاجہ (۲/ ۴۸) میں لکھا ہے کہ اس کی سند میں ضعیف ومجہول راوی ہے۔

(۱) تہذیب ابن القیم لمختصر سنن ابی داؤد للمنذری ۵/ ۱۵۰۔

(۲) اثر: "قول عبد الله بن سلام لأبي بردة......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۷/ ۱۲۹) نے کی ہے۔

(۳) إغاثۃ اللهفان ۱/ ۳۶۴، إعلام الموقعین ۳/ ۱۵۴، ۱۸۴۔

امام احمد سے ایک روایت ہے کہ قرض دار کی طرف سے قرض دینے والے کو غیر مشروط ہدیہ دینا جائز ہے[1]۔

ز-قرض میں کسی دوسرے عقد کی شرط لگانا:

فقہاء نے عقد قرض میں کسی دوسرے عقد مثلاً بیع، اجارہ، مزارعت، مساقات، دوسرے قرض کی شرط لگانے کی متعدد صورتیں لکھی ہیں اور چونکہ عقد قرض کے تقاضے کے خلاف ہونے میں ان کے درمیان فرق ہے، اس لئے ان صورتوں میں حکم کا فرق کیا ہے۔

یہ صورتیں حسب ذیل ہیں:

الف-پہلی صورت:

۳۰-اگر عقد قرض میں یہ شرط لگائے کہ اس کو ایک دوسرا مال بھی قرض میں دے گا، مثلاً قرض دینے والے نے مقروض سے کہا: میں نے تم کو یہ چیز اس شرط کے ساتھ قرض دی کہ اس کے علاوہ فلاں فلاں چیز بھی تم کو قرض میں دوں گا، تو شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ عقد قرض صحیح ہے اور شرط قرض دینے والے کے حق میں لغو ہے، لہذا اس نے اپنے اوپر جو شرط لگائی ہے وہ اس پر لازم نہیں ہوگی انہوں نے کہا: اس لئے کہ یہ ایسا وعدہ ہے جو لازم نہیں ہے جیسا کہ اگر اس کو ایک کپڑا اس شرط پر ہبہ کرے کہ ایک دوسرا کپڑا بھی ہبہ کرے گا[2]۔

ب-دوسری صورت:

۳۱-اگر عقد قرض میں یہ شرط لگائی گئی کہ مقروض کی طرف سے اپنے قرض خواہ کو قرض اول کے مقابلہ میں کوئی دوسرا قرض دیا جائے گا،

(۱) المبدع ۲۱۰/۴۔

(۲) روضۃ الطالبین ۳۵/۴، فتح العزیز ۳۷۱/۹، ۳۸۲، نہایۃ المحتاج ۲۲۶/۴۔

فقہاء کے یہاں اس مسئلہ کا نام: ''أسلفني أسلفک'' (تم مجھے قرض دو میں تمہیں قرض دوں) ہے حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ یہ جائز نہیں ہے اور یہ شرط فاسد ہے جبکہ عقد صحیح ہے[1]، اس لئے کہ ان کے مذہب میں عقد کے صحیح ہونے پر شرط فاسد کا کوئی اثر نہیں ہوتا ہے[2]۔

اس صورت کے بارے میں مالکیہ کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ اس شرط کے ساتھ قرض مکروہ ہے[3]۔

حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ قرض میں شرطیں حرام ہیں، ابن عابدین نے کہا: ''الخلاصہ'' میں ہے: شرط کے ساتھ قرض حرام ہے اور شرط لغو ہے[4]۔

ج-تیسری صورت:

۳۲-اگر عقد قرض میں یہ شرط لگائی گئی کہ قرض دینے والا قرض دار کو کوئی چیز فروخت کرے گا، یا اس سے کوئی چیز خریدے گا، یا اس کو کرایہ پر کوئی چیز دے گا، یا اس سے کرایہ پر لے گا وغیرہ وغیرہ تو مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ یہ شرط لگانا جائز نہیں ہے[5]۔ ان حضرات کا استدلال اس حدیث سے ہے کہ عمرو بن شعیب نے اپنے والد سے انہوں نے ان کے دادا سے روایت کیا کہ رسول

(۱) المغنی لابن قدامہ ۴۳۷/۶۔

(۲) شرح منتہی الإرادات ۲۲۷/۲۔

(۳) المقدمات الممہدات لابن رشد (الجد) ۵۱۹/۲ طبع دار الغرب الاسلامی، بدایۃ المجتہد ۹۳/۸ (مطبوع مع الہدایہ فی تخریج احادیث البدایہ)۔

(۴) ابن عابدین ۱۷۴/۴۔

(۵) القوانین الفقہیہ ص ۲۹۳، کفایۃ الطالب الربانی ۱۴۹/۲، ۱۵۰، المہذب ۳۱۱/۱، فتح العزیز ۳۸۴/۹، نہایۃ المحتاج ۲۲۵/۴، کشاف القناع ۳۰۵/۳۔

اللہ ﷺ نے فرمایا: "لایحل سلف وبیع"[1] (قرض اور بیع (ایک ساتھ) حلال نہیں ہے)۔

ابن قیم نے کہا: قرض و بیع ایک ساتھ کرنا حرام ہے، اس لئے کہ یہ اصل سے زیادہ لے کر قرض میں نفع اٹھانے کا ذریعہ ہے اور بیع یا اجارہ کو اس کا وسیلہ بنایا گیا ہے جیسا کہ واقعہ ہے[2]، موصوف نے کہا: رہا قرض اور بیع تو اس لئے کہ جب اس نے ایک سوایک سال کے لئے قرض دئے پھر اس (قرض دار) کے ہاتھ پچاس کی مساوی چیز کو ایک سو میں فروخت کر دیا تو اس نے اس بیع کو قرض میں جس کا تقاضا ہے کہ مثل لوٹایا جائے اضافہ کا ذریعہ بنایا اگر یہ بیع نہ ہوتی تو وہ اس کو قرض نہیں دیتا اور اگر عقد قرض نہ ہوتا تو مقروض اس سے وہ چیز نہ خریدتا[3]۔ آگے لکھا ہے یہی سود کی حقیقت ہے[4]۔

نیز اس لئے کہ ان دونوں نے قرض کے نفع کو ثمن بنادیا ہے اور یہ شرط لغو ہے، لہذا اس کے ساقط ہونے سے ثمن کا کچھ حصہ ساقط ہوجائے گا اور باقی مجہول ہوجائے گا، خطابی نے کہا: یہ فاسد ہے، اس لئے کہ اس نے اس کو قرض محض اس لئے دیا تا کہ قرض دار ثمن میں اس کے ساتھ سہولت برتے، اس طرح ثمن حد جہالت میں داخل ہوجائے گا[5]۔

نیز اس لئے کہ اس نے ایک عقد میں دوسرے عقد کی شرط لگائی ہے لہذا ناجائز ہوگا، جیسا کہ اگر کسی کو اپنا گھر اس شرط پر فروخت کرے کہ دوسرا شخص اپنا گھر اس کے ہاتھ فروخت کرے گا اور اگر یہ

(۱) حدیث: "لا یحل سلف و بیع" کی روایت ترمذی (۳/ ۵۲۷) نے کی ہے، اور کہا: حدیث حسن صحیح ہے۔

(۲) إغاثۃ اللہفان من مصائد الشیطان ۱/ ۳۶۳۔

(۳) تہذیب ابن القیم لمختصر سنن ابی داؤد للمنذری ۵/ ۱۴۹۔

(۴) إعلام الموقعین عن رب العالمین ۳/ ۱۵۳ طبع مطبعہ السعادہ مصر۔

(۵) معالم السنن للخطابی ۵/ ۱۴۴ (مطبوع مع مختصر سنن ابی داؤد للمنذری)۔

شرط لگائی کہ قرض دار اپنا گھر قرض خواہ کو اس کے کرایہ سے کم پر دے، یا قرض دار قرض خواہ کے گھر کو اس کے کرایہ سے زیادہ پر لے تو حرمت بڑھ جائے گی[1]۔

نیز اس لئے کہ قرض معاوضہ کے عقود میں سے نہیں ہے بلکہ محض بھلائی اور اکرام کے عقود میں سے ہے، لہذا اس کے لئے عوض ہونا صحیح نہیں ہوگا اب اگر قرض کے ساتھ ساتھ کوئی عقد معاوضہ ہو تو اس کے لئے عوض کا ایک حصہ ہوگا، اس طرح وہ اپنے تقاضے سے الگ ہوجائے گا اور باطل ہوجائے گا اور اس کے ساتھ ساتھ جو معاوضہ کے عقود ہیں سب باطل ہوجائیں گے، ایک اور وجہ یہ ہے کہ اگر قرض کا کوئی مقرر وقت نہ ہو تو وہ قرض دینے والے پر لازم نہیں ہوگا اور بیع اور اس جیسے دوسرے لازم عقود (مثلاً اجارہ و نکاح) کے ساتھ کسی غیر لازم عقد کا ساتھ ہونا جائز نہیں ہوگا، اس لئے کہ ان دونوں کے احکام میں منافات ہے[2]۔

۳۴- حنفیہ نے اس مقام پر اسی صورت سے متعلق ایک مسئلہ لکھا ہے وہ یہ ہے کہ مقروض قرض دینے والے کی کوئی معمولی چیز گراں قیمت میں اس لئے خریدے کہ اس کو قرض کی حاجت ہے، انہوں نے اس کے بارے میں کہا: جائز و مکروہ ہے، علامہ ابن عابدین نے اس پر یہ حاشیہ لکھا ہے: یعنی کراہت کے ساتھ صحیح ہے یہ اس صورت میں ہے کہ قرض کے بعد خریداری ہو اس لئے کہ "الذخیرۃ" میں ہے: اور اگر چہ قرض میں نفع کی شرط نہیں لگائی گئی ہو لیکن قرض دار قرض کے بعد قرض خواہ سے کوئی سامان گراں قیمت میں خرید لے۔

تو کرخی کے قول کے مطابق: اس میں کوئی مضایقہ نہیں، خصاف نے کہا: مجھے یہ پسند نہیں ہے، حلوانی نے لکھا ہے کہ یہ حرام ہے، اس

(۱) المغنی ۶/ ۴۳۷۔

(۲) المنتقی شرح المؤطا للباجی ۵/ ۲۹۔

لئے کہ وہ کہے گا کہ اگر میں اس سے وہ چیز نہ خریدوں گا تو وہ فی الحال قرض کا مجھ سے مطالبہ کرے گا، امام محمد اس میں کوئی مضایقہ نہیں سمجھتے خواہرزادہ نے کہا ہے کہ سلف سے جو منقول ہے وہ نفع مشروط ہونے کی حالت پر محمول ہے اور وہ بلا اختلاف مکروہ ہے اور محمد نے جو لکھا ہے وہ نفع کے غیر مشروط ہونے کی حالت پر محمول ہے اور یہ بلا اختلاف غیر مکروہ ہے، یہ اس صورت میں ہے جبکہ قرض دینا بیع سے پہلے ہو۔

اگر بیع پہلے ہوئی ہو یعنی جس کے ساتھ معاملہ (دین) کرنا مطلوب ہے اس نے طالب (دین) کے ہاتھ بیس دینار قیمت کا کپڑا چالیس دینار میں فروخت کر دیا پھر اس نے اس (طالب) کو دوسرے ساٹھ دینار قرض میں دئے اس طرح قرض دار پر سو دینار ہو گئے اور قرض دار کو اسی دینار ملے تو اس کے بارے میں خصاف نے لکھا ہے کہ جائز ہے، یہ امام بلخ محمد بن سلمہ کا مذہب ہے اور بہت سے مشائخ بلخ اس کو مکروہ سمجھتے تھے اور کہتے تھے کہ یہ نفع لانے والا قرض ہے، کیونکہ اگر ایسا نہ ہوتا تو قرض لینے والا گراں قیمت کو برداشت نہ کرتا بعض مشائخ کہتے ہیں کہ مکروہ ہے اگر وہ دونوں ایک مجلس میں ہوں ورنہ کوئی مضایقہ نہیں، اس لئے کہ ایک مجلس متفرق کلمات کی جامع ہوتی ہے تو گویا وہ دونوں ایک ساتھ پائے گئے لہذا یہ منفعت قرض میں شرط ہو جائے گی، شمس الائمہ حلوانی، خصاف اور ابن سلمہ کے قول پر فتوی دیتے تھے اور فرماتے تھے: یہ ایسا قرض نہیں جو نفع لائے بلکہ یہ بیع ہے جس کی وجہ سے نفع ہوا ہے یعنی قرض ملا ہے [1]۔

ح- جاہ (حیثیت) کے ذریعہ قرض لینے پر معاوضہ کی شرط لگانا:

۳۴- جس نے کسی دوسرے کے لئے اپنی جاہ (حیثیت) کے ذریعہ قرض لیا، کیا اس کے لئے جائز ہے کہ اپنی جاہ کے ثمن کے طور پر اس دوسرے شخص پر جعل (محنتانہ) کی شرط لگائے یا جائز نہیں، اس کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے:

شافعیہ نے کہا: اگر کسی دوسرے سے یوں کہے: میرے لئے سو قرض لے لو اور تمہارے لئے مجھ پر دس ہوگا تو یہ جعالۃ (محنتانہ) ہے [1]۔

امام احمد بن حنبل نے کہا: مجھے یہ پسند نہیں کہ اپنی جاہ کے ذریعہ اپنے بھائیوں کے لئے قرض لے، قاضی ابویعلی نے کہا: یعنی اگر جس کے لئے قرض لے رہا ہے وہ ادائیگی میں معروف نہ ہو، اس کی وجہ یہ ہے کہ اس میں قرض دینے والے کے مال کو داؤ پر لگانا اور اس کو ضرر پہنچانا ہے لیکن اگر وہ ادائیگی میں معروف ہو تو مکروہ نہیں، اس لئے کہ یہ اس کی اعانت اور اس کو مصیبت سے نجات دلانا ہے [2]۔

بناء بریں اگر کوئی انسان دوسرے کے لئے اپنی جاہ کے ذریعہ قرض لے تو حنابلہ نے کہا: اس کے لئے جائز ہے کہ اپنی جاہ کے ذریعہ دوسرے کے لئے قرض لینے کے مقابلہ میں اس سے جعل (اجرت) لے، اس کے برخلاف دوسرے کے لئے کفیل بننے پر جعل (اجرت) لینا ناجائز ہے [3]، ابن قدامہ نے کہا: اگر کہے: میرے لئے فلاں شخص سے سو قرض لے لو تمہیں دس ملے گا تو اس میں کوئی مضایقہ نہیں ہے اور اگر کہے: میری طرف سے کفیل بن جاؤ تمہیں ایک ہزار ملے گا تو ناجائز ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کا یوں کہنا: (میرے لئے قرض لے لو تمہیں دس ملے گا) ایک مباح عمل پر محنتانہ ہے لہذا جائز ہے، جیسا کہ اگر یوں کہے: میرے لئے اس دیوار کو بنا دو تمہیں دس ملے گا، رہی کفالت تو کفیل پر دین لازم ہو جاتا ہے اور

---

(۱) ردالمحتار ۴/ ۱۷۵ طبع بولاق ۱۲۷۲ھ، الفتاوی الہندیہ ۳/ ۲۰۳۔

(۱) مغنی المحتاج ۲/ ۱۲۰۔

(۲) کشاف القناع ۳/ ۳۰۶، المغنی ۶/ ۴۳۰۔

(۳) شرح منتہی الإرادات ۲/ ۲۲۵، کشاف القناع ۳/ ۳۰۶، المبدع ۴/ ۲۱۲۔

جب وہ ادا کردے گا تو مکفول پر اس کے لئے اس کا مثل واجب ہوجائے گا، لہذا یہ قرض کی طرح ہوگیا اور جب وہ عوض لے گا تو یہ منفعت لانے والا قرض ہوجائے گا لہذا یہ ناجائز ہوگا [۱]۔

مالکیہ کے مذہب میں: جاہ کے معاوضہ کے بارے میں اختلاف ہے، کچھ مالکیہ مطلقاً حرمت کے قائل ہیں، کچھ مطلقاً کراہت کے قائل ہیں، کچھ نے یہ تفصیل کی ہے کہ اگر صاحب جاہ کو خرچ کرنے، محنت کرنے اور سفر کی ضرورت ہو اس لئے اس نے اجرت مثل لی تو یہ اس کے لئے جائز ہے ورنہ حرام ہے، تسولی نے کہا: یہی حق ہے [۲]۔

(۱) المغنی ۶/۴۴۱۔

(۲) البہجہ شرح التحفہ ۲/۲۸۸۔

قرعہ

تعریف:

۱- القرعة لغت میں: حصہ، نصیب، مقارعة: قرعہ ڈالنا، أقرعت بين الشركاء في شيء يقسمونه (کسی شئ کی تقسیم میں شرکاء کے درمیان قرعہ ڈالنا) اور کہا جاتا ہے: "كانت له قرعة (جب کوئی آدمی قرعہ میں اپنے اصحاب پر غالب رہے) اور قارعه فقرعه يقرعه: اس نے اس سے قرعہ اندازی کی اور غالب آ گیا، ان کے علاوہ کچھ اور معانی میں بھی قرعہ کا استعمال ہوتا ہے [۱]۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے، برکتی نے کہا: قرعة: حصہ، نصیب، إلقاء القرعة: ایک تدبیر جس کے ذریعہ سے انسان کا سہم (حصہ) متعین ہوجاتا ہے [۲]۔

متعلقہ الفاظ:

قسمت:

۲- قسمت لغت میں: قسمته قسما سے ماخوذ ہے جس کے معنی اجزاء کو الگ الگ کرنا ہے [۳]۔

اصطلاح میں: حصوں کو ایک دوسرے سے ممتاز و الگ کرنا [۴]۔

(۱) لسان العرب لابن منظور، معجم مقاییس اللغۃ لابن زکریا، المعجم الوسیط۔

(۲) قواعد الفقہ للبرکتی۔

(۳) المصباح المنیر مادہ: "قسم"۔

(۴) نہایۃ المحتاج ۸/۲۶۹۔

قسمت اور قرعہ میں ربط یہ ہے کہ قرعہ، قسمت (تقسیم) کا ایک طریقہ ہے اور قرعہ مالکیہ کے یہاں قسمت کی ایک نوع ہے[1]۔

شرعی حکم:

۳- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ قرعہ مشروع ہے، مختلف حالات میں مباح یا مندوب یا واجب یا مکروہ یا حرام ہوجاتا ہے جس کا بیان آئے گا۔

اس کی مشروعیت کی دلیل کتاب وسنت ہیں۔

قرآن سے اس کی مشروعیت اس فرمان باری سے ہے: "وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يُلْقُوْنَ أَقْلَامَهُمْ أَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرْيَمَ"[2] (اور آپ تو ان لوگوں کے پاس تھے نہیں اس وقت جب وہ اپنے قلم ڈال رہے تھے کہ ان میں سے کون مریم کی سرپرستی کرے)، کون ان کی پرورش کرے گا اس کے لئے آپس میں انہوں نے قرعہ اندازی کی۔

نیز فرمان باری: "وَإِنَّ يُوْنُسَ لَمِنَ الْمُرْسَلِيْنَ۔ إِذْ أَبَقَ إِلَى الْفُلْكِ الْمَشْحُوْنَ۔ فَسَاهَمَ فَكَانَ مِنَ الْمُدْحَضِيْنَ"[3] (اور بیشک یونس پیمبروں میں سے تھے (اس وقت کا قصہ یاد کیجئے) جب وہ بھاگ کر بھری ہوئی کشتی کے پاس پہنچے پھر وہ بھی شریک قرعہ ہوئے تو وہ مجرم قرار پائے)۔

ابن عباسؓ سے "فساهم" کی تفسیر میں مروی ہے: یعنی انہوں نے قرعہ اندازی کی[4]۔

سنت مطہرہ سے اس کی مشروعیت: حضرت ابوہریرہؓ کی یہ حدیث ہے: "عرض النبي ﷺ على قوم اليمين فأسرعوا، فأمر

(۱) الشرح الکبیر ۳/ ۴۹۸۔
(۲) سورۂ آل عمران/ ۴۴۔
(۳) سورۂ صافات/ ۱۳۹-۱۴۱۔
(۴) تفسیر الطبری ۲۲/ ۶۳۔

أن يسهم بينهم في اليمين أيهم يحلف"[1] (رسول اللہ ﷺ نے چند لوگوں سے کہا: قسم کھاؤ ہر ایک جلدی کرنے لگا تو آپ نے فرمایا: قرعہ ڈالو اور جس کا نام قرعہ میں پہلے نکلے وہی قسم کھائے گا)۔

حضرت عائشہؓ نے فرمایا: "كان رسول ﷺ إذا أراد سفرا أقرع بين نسائه، فأيتهن خرج سهمها خرج بها معه"[2] (رسول اللہ ﷺ جب سفر میں جانا چاہتے، تو اپنی بیویوں میں قرعہ ڈالتے جس بیوی کا نام قرعہ میں نکلتا اسی کو اپنے ساتھ لے جاتے)۔

قرعہ کی مشروعیت کی حکمت:

۴- مرغینانی نے کہا: قرعہ دلوں کو مطمئن کرنے اور کسی طرف میلان کی تہمت کو ختم کرنے کے لئے ہے حتی کہ اگر قاضی قرعہ ڈالے بغیر ہر ایک کا حصہ معین کردے تو جائز ہے، اس لئے کہ یہ قضا (عدالتی فیصلہ) میں ہے لہذا وہ پابند کرسکتا ہے[3]۔

"تکملہ فتح القدیر" میں ہے: دیکھئے: حضرت یونس علیہ السلام نے اسی طرح کی حال میں اپنے ساتھ کشتی میں سوار لوگوں کے ساتھ قرعہ کا استعمال کیا جیسا کہ فرمان باری ہے: "فَسَاهَمَ فَكَانَ مِنَ الْمُدْحَضِيْنَ"[4] (وہ بھی شریک قرعہ ہوئے تو وہ مجرم قرار پائے)، یہ اس لئے کہ ان کو معلوم تھا کہ وہی مقصود ہیں لیکن اگر خود سے پانی میں کود پڑتے تو ممکن ہے ان سے انبیاء کی شان کے خلاف بات

(۱) حدیث ابی ہریرہ: "عرض النبي ﷺ على قوم اليمين......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۵/ ۲۸۵) نے کی ہے۔
(۲) حدیث عائشہؓ: "كان رسول الله إذا أراد سفرا......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۵/ ۲۱۸) نے کی ہے۔
(۳) الہدایہ مع تکملہ فتح القدیر ۸/ ۳۶۳-۳۶۳۔
(۴) سورۂ صافات/ ۱۴۱۔

منسوب کی جاتی، اس لئے انہوں نے قرعہ کا استعمال کیا، اسی طرح حضرت زکریا علیہ السلام نے مریم کو اپنی پرورش میں لینے کے بارے میں علماء یہود کے ساتھ قرعہ کا استعمال کیا، حالانکہ حضرت زکریا کو معلوم تھا کہ مریم کے سب سے زیادہ حق دار وہی ہیں، کیونکہ مریم کی خالہ حضرت زکریا کے یہاں تھیں، حضرت زکریا نے علماء یہود کی دل بستگی کی خاطر قرعہ اندازی کرائی تھی، جیسا کہ فرمان باری ہے: ''إِذْ يُلْقُوْنَ أَقْلَامَهُمْ أَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرْيَمَ''[۱] (جب وہ اپنے قلم ڈال رہے تھے کہ ان میں سے کون مریم کی سرپرستی کرے)، اور رسول اللہ ﷺ سفر میں جانا چاہتے تو اپنی بیویوں کی دل بستگی کی خاطر ان میں قرعہ اندازی کرتے[۲]۔

قرعہ اندازی کا طریقہ:

۵-فقہاء کے یہاں قرعہ کے دو طریقے ہیں:

اول: شرکاء کے نام کاغذ کے ٹکڑوں پر لکھنا۔

دوم: جس چیز کی تقسیم کرنی ہے اس کے اجزاء کو کاغذ کے ٹکڑوں پر لکھنا، مالکیہ نے دوسرے طریقے پر قرعہ اندزی کے لئے شرط لگائی ہے کہ تمام حصے برابر ہوں اور اگر ان میں اختلاف ہو تو خاص طور پر عروض (سامان) میں جائز ہے[۳]۔

شافعیہ وحنابلہ میں سے ہر ایک نے دونوں صورتوں میں اس کے جاری کرنے کو جائز کہا ہے البتہ ناموں کی تحریر کا طریقہ شافعیہ کے نزدیک اولی ہے[۴]۔

کس چیز میں قرعہ اندازی ہوگی:

۶-قرعہ اندازی چند جگہوں پر ہوتی ہے مثلاً:

اول: مستحق کی تمیز میں اگر مستحقین کے برابر ہونے کے وقت استحقاق کا ثبوت ابتداءاً کسی مبہم غیر معین کے لئے ہوا ہو، مثلاً کسی نے اپنے مال میں سے چند غلاموں کے آزاد کرنے کی وصیت کی اور اس کے تہائی مال میں سارے غلاموں کی آزادی کی گنجائش نہ ہو اور پرورش کرنے والی عورتوں میں جبکہ سب ایک درجہ کی ہوں، اسی طرح بیویوں کے درمیان باری شروع کرنے میں ان لوگوں کے نزدیک جو اس کے قائل ہیں جس کی وجہ یہ ہے کہ بیویاں حق میں برابر ہیں لہذا قرعہ واجب ہے تاکہ وہ سبب ترجیح بنے۔

دوم: فی الواقع مستحق معین کی تمیز میں جبکہ اشتباہ کی وجہ سے حقیقت کا پتہ نہ چل سکے اس سلسلہ میں اموال اور ''ابضاع'' (حق وطی) برابر ہیں ان لوگوں کے نزدیک جو ''ابضاع'' میں قرعہ اندازی کے قائل ہیں۔

سوم: املاک کی تمیز میں۔

بعض حضرات نے کہا: یہ صرف تین صورتوں میں ہے:

اول: غلاموں کے درمیان قرعہ اندازی اگر تہائی مال ان سب (کی آزادی) کے لئے کافی نہ ہو۔

دوم: شرکاء کے درمیان قرعہ اندازی جبکہ تقسیم میں تمام حصے برابر ہوں۔

سوم: دو بینہ کے باہمی تعارض کے وقت ان لوگوں کے نزدیک جو اس کے قائل ہیں۔

چہارم: اختصاصات کے حقوق میں مثلاً پہلی صف کے لئے کشمکش، احیاء موات (غیر آباد زمین کی آبادکاری) میں۔

پنجم: حقوق ولایات میں مثلاً امامت عظمی کے لئے دو شخصوں میں

---

(۱) سورۂ آل عمران ر ۴۴۔

(۲) تکملہ فتح القدیر ۸ر ۳۶۴، ۳۶۵۔
حدیث: ''كان يقرع بين نسائه..'' کی تخریج فقرہ ر ۳ میں گذر چکی ہے۔

(۳) الشرح الکبیر للدردیر ۳ر ۵۱۱۔

(۴) شرح الجلال المحلی علی المنہاج ۴ر ۳۱۶، مغنی المحتاج ۴ر ۴۲۲، کشاف القناع ۶ر ۳۸۰، ۳۸۱۔

نزاع ہوترجیحی صفات میں دونوں یکساں ہوں تو قرعہ کے ذریعہ کسی ایک کومقدم کیا جائے گا، نیز جیسے نکاح میں چنداولیاء اور قصاص کے وصول کرنے میں چندورثہ کے ہونے پر کسی ایک کی ترجیح کے لئے ان میں قرعہ اندازی ہوگی [۱]۔

جہاں قرعہ اندازی نہیں:

۷- اگر کسی ایک پہلو میں مصلحت یا حق متعین ہوجائے تو قرعہ اندازی نہیں ہوگی، اس لئے کہ قرعہ میں اس معین حق اور اس متعین مصلحت کو ضائع کرنا ہے، بناء بریں کسی کیلی ووزنی چیز میں جس کی صفت یکساں ہو قرعہ اندازی نہیں ہوگی اس کو کیل یا وزن کے ذریعہ تقسیم کیا جائے گا نہ کہ قرعہ سے، کیونکہ جب اس کا کیل یا وزن کردیا گیا تو قرعہ کی ضرورت نہ رہی، لہذا ان دونوں چیزوں میں قرعہ کے آنے کی کوئی وجہ نہیں، یہی مالکیہ کی رائے ہے [۲]، اس میں شافعیہ و حنابلہ کے مابین اختلاف ہے [۳]۔

ناقابل قرعہ چیزوں میں شافعیہ کے یہاں ''ابضاع'' ہیں اور حنابلہ کے یہاں ایک قول ہے، اور حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کے یہاں ظاہر مذہب میں حنابلہ کے یہاں اشتباہ کے وقت نسب کا لاحق ہونا ہے، شافعیہ وحنابلہ کے یہاں ابتداءً مبہم واجب عبادات وغیرہ کی تعیین اور شافعیہ کے یہاں طلاق ہے [۴]۔

(۱) تبصرۃ الحکام بہامش فتح العلی المالک ۲/۱۰۶، المنثور فی القواعد للزرکشی ۳/۶۲ اور اس کے بعد کے صفحات، الفروق للقرافی ۴/۱۱۱، فرق (۲۴۰)، القواعد لابن رجب رص ۳۴۸ اور اس کے بعد کے صفحات: قاعدہ (۱۶۰)، حاشیہ ابن عابدین ۱/۳۷۵، ۲/۴۰۱۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۳/۵۰۱۔

(۳) القلیوبی وعمیرہ ۴/۳۱۶، کشاف القناع ۶/۳۷۹۔

(۴) المنثور فی القواعد للزرکشی ۳/۶۴، قواعد ابن رجب رص ۳۴۸۔

قرعہ کی تقسیم پر شرکاء کو مجبور کرنا:

۸- حنفیہ، شافعیہ وحنابلہ کی رائے ہے کہ اگر قاضی کی طرف سے کسی تقسیم کرنے والے کے واسطے سے قرعہ کے ذریعہ تقسیم مکمل ہوجائے تو یہ لازم ہوگی، کسی شریک کے حصہ کے نکلنے کے بعد کوئی شریک اس سے گریز نہیں کرسکتا۔

حنابلہ کی رائے اور شافعیہ کے یہاں اظہر کے بالمقابل قول کے مطابق اگر تقسیم کرنے والا شرکاء کی طرف سے مقرر کردہ ہو، اگر عادل ہو تو قرعہ کے ذریعہ اس کی تقسیم کردہ کے لازم ہونے میں وہ حاکم کی طرف سے مقرر کئے گئے قاسم (بٹوارا افسر) کی طرح ہے اور اگر وہ عادل نہ ہو تو اس کی تقسیم شرکاء کی باہمی رضامندی کے بغیر لازم نہ ہوگی، شافعیہ کے یہاں اظہر یہ ہے کہ قرعہ نکلنے کے بعد تقسیم کے خواہش مند شرکاء کی رضامندی بہرحال شرط ہے جبکہ تقسیم کار ان دونوں کی طرف سے مقرر کردہ ہو اور یہی معتمد ہے [۱]۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ قرعہ کی تقسیم پر گریز کرنے والے تمام شرکاء کو مجبور کیا جائے گا اگر کوئی شریک اسکا مطالبہ کرے اور گریز کرنے والے اور دوسرے تمام شرکاء جس چیز کی تقسیم کا ارادہ ہے اس سے جو مقصود ہے اس سے مکمل طور پر فائدہ اٹھا سکتے ہوں، مثلاً رہائشی گھر اس شرط کا مطلب یہ ہے کہ اگر سب کے سب مکمل طور پر اس سے فائدہ نہ اٹھا سکیں تو مجبور نہیں کیا جائے گا [۲]۔

مردہ کو غسل دینے میں زیادہ حق دار کی معرفت کے لئے قرعہ:

۹- شافعیہ وحنابلہ کی رائے ہے کہ مردہ کو غسل دینے کا زیادہ حق اس

(۱) ابن عابدین ۶/۲۵۵، ۲۶۳، القلیوبی وعمیرہ ۴/۳۱۶، ۳۱۷، کشاف القناع ۶/۳۷۸۔

(۲) الدسوقی ۳/۵۱۲۔

کے اقارب و رشتہ داروں کو ہے، اور اگر برابر درجہ کے اقارب ہوں مثلاً ایک درجہ کے بھائی اور چچا اور بیویاں اور ان میں کوئی وجہ ترجیح نہ ہوتو قرعہ کے ذریعہ کسی کو مقدم کیا جائے گا، لہذا قرعہ میں جس کا نام نکلے اسی کو مقدم کریں گے کیونکہ اس کے علاوہ کوئی وجہ ترجیح نہیں [۱]۔

عام نمازوں اور نماز جنازہ میں امامت کے زیادہ حق دار کو آگے بڑھانے میں قرعہ:

۱۰- فقہاء کی رائے ہے کہ جن صفات کی بنیاد پر امامت کے لئے آگے بڑھایا جاتا ہے ان میں اگر دو یا زیادہ افراد یکساں ہوں تو نزاع کی صورت میں ان میں قرعہ اندازی کی جائے گی۔

ان میں افضل کے بارے میں دیکھیں اصطلاح: ''امامت''، ''صلاۃ'' (فقرہ ۱۴، ۱۸) نیز دیکھئے: اصطلاح: ''جنائز'' (فقرہ ۱۴)۔

سفر میں بیویوں میں قرعہ:

۱۱- حنفیہ کی رائے اور مالکیہ کا ایک قول یہ ہے کہ اگر شوہر سفر کا ارادہ کرے تو اپنی بیویوں میں سے جس کو چاہے سفر میں ساتھ لے جانے کے لئے منتخب کرلے، قرعہ اندازی کرنا اس پر واجب نہیں، البتہ حنفیہ نے ان کی دل جوئی کی خاطر قرعہ کو مستحب کہا ہے۔

مالکیہ نے سفر قربت مثلاً جہاد اور حج میں بیویوں کے درمیان قرعہ کو واجب قرار دیا ہے، مالکیہ کے یہاں مشہور قول یہی ہے، اس لئے کہ سفر قربت میں جانے کی گنجائش زیادہ ہوتی ہے۔

مالکیہ کے یہاں دوسرا قول ہے: قرعہ مطلقاً واجب ہے [۲]۔

شافعیہ و حنابلہ کی رائے ہے کہ سفر کے لئے بیویوں میں قرعہ

(۱) کشاف القناع ۲/ ۹۰، القلیوبی وعمیرہ ۱/ ۳۴۵۔
(۲) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۲۰۶، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۲/ ۳۴۳۔

واجب ہے خواہ سفر لمبا ہو یا مختصر، شافعیہ کے یہاں ایک قول ہے کہ اگر سفر مختصر ہو تو واجب نہیں ہوگا اور وہ بیوی کو ساتھ نہیں لے جائے گا کیونکہ یہ اقامت کی طرح ہے۔

تفصیل کے لئے دیکھئے اصطلاح: ''قسم بین الزوجات''۔

شافعیہ نے کہا: اگر شوہر نے منتقل ہونے کے لئے سفر کیا ہو تو یہ حرام ہے کہ قرعہ کے ذریعہ یا قرعہ کے بغیر کچھ بیویوں کو ساتھ لے جائے اور باقی کو پیچھے چھوڑ دے تاکہ ان کو ضرر پہنچانے سے بچ سکے گا بلکہ ان کو ساتھ لے کر منتقل ہو یا ان کو طلاق دے دے [۱]۔

شب باشی کا آغاز کرنے میں بیویوں میں قرعہ:

۱۲- شافعیہ، حنابلہ کی رائے اور مالکیہ کا ایک قول ہے کہ شب باشی کا آغاز کرنے میں بیویوں میں قرعہ ڈالنا واجب ہے، اس لئے کہ کسی ایک سے آغاز کرنا اس کو فوقیت دینا ہے حالانکہ ان میں برابری کرنا واجب ہے۔

مالکیہ میں ابن مواز کی رائے ہے کہ ابتداء کرنے کے لئے ان میں قرعہ اندازی مستحب ہے۔

جبکہ حنفیہ و مالکیہ کی رائے میں قرعہ نہیں شوہر کو اختیار ہے کہ جس سے چاہے شب باشی شروع کرے [۲]۔

تفصیل اصطلاح: ''قسم بین الزوجات'' میں ہے۔

طلاق میں قرعہ:

۱۳- اگر کسی کی ایک سے زائد بیویاں ہوں، ان میں سے کسی ایک

(۱) القلیوبی ۳/ ۳۰۴، ۳۰۵، کشاف القناع ۵/ ۱۹۹۔
(۲) شرح الجلال المحلی ۳/ ۳۰۲ اور اس کے بعد کے صفحات، جواہر الإکلیل ۱/ ۳۲۷، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۳۴۱، کشاف القناع ۵/ ۱۹۹ اور اس کے بعد کے صفحات، ابن عابدین ۳/ ۲۰۸۔

غیر معین بیوی کو طلاق دے دے مثلاً کہے: تم میں سے ایک کو طلاق، اب اگر کسی ایک معین کی نیت کرلے تو طلاق کے لئے وہ متعین ہے اس پر فقہاء کا اتفاق ہے۔

اگر کسی معین بیوی کی نیت نہیں کرے تو حنفیہ کی رائے اور مالکیہ کا ایک قول ہے کہ وہ طلاق کو جس بیوی کی طرف چاہے پھیر دے۔

مالکیہ کا دوسرا قول ہے کہ تمام بیویوں کو طلاق ہوجائے گی شافعیہ نے کہا: متعین کرنا اس پر لازم ہوگا اور اگر وہ اس سے گریز کرے تو قید کرکے اس کی تعزیر کی جائے گی، حنابلہ کی رائے ہے کہ ان میں قرعہ اندازی کی جائے گی[1]۔

حنفیہ وشافعیہ کا استدلال یہ ہے کہ شوہر ابتداء طلاق دینے اور اس کو متعین کرنے کا مالک ہے اور جب اس نے متعین کئے بغیر طلاق دی تو اس کی تعیین کا مالک ہوگا، اس لئے کہ یہ اپنی ملکیت کو وصول کرنا ہے۔

حنابلہ کا استدلال قرعہ کے بارے میں حضرت علی وابن عباسؓ کے قول سے ہے، صحابہ میں ان دونوں حضرات کا کوئی مخالف نہیں، نیز اس لئے کہ طلاق ایسی ملکیت کا ازالہ ہے جو تغلیب اور سرایت پر مبنی ہے (کہ ایک جزء کی طلاق کل پر اور کل کی طرف سرایت کرجاتی ہے) لہٰذا اس میں قرعہ ہوگا، جیسا کہ عتق میں اس کی اصل کا ثبوت یہ ہے کہ حضور علیہ السلام نے چھ غلاموں میں قرعہ ڈالا، جیسا کہ حضرت عمران بن حصینؓ کی حدیث میں آیا ہے: "أن رجلا أعتق ستة مملوكين له عند موته، لم يكن له مال غيرهم، فدعا بهم رسول اللهؐ فجزأهم أثلاثا، ثم أقرع بينهم، فأعتق اثنين وأرق أربعة، وقال له قولا شديدا"[2] (ایک آدمی نے اپنی موت کے وقت اپنے چھ مملوک غلام آزاد کئے ان کے علاوہ اس کے پاس کوئی مال نہ تھا، رسول اللہ علیہ السلام نے ان کو بلایا ان کے تین حصے کئے پھر ان میں قرعہ ڈالا اور دو کو آزاد کردیا چار کو غلام باقی رکھا اور اس آدمی سے سخت بات کہی)۔

(۱) ابن عابدین ۲۹۱/۳ طبع سوم الحلبی، مواہب الجلیل ۸۷/۴، روضۃ الطالبین ۱۰۳/۸، المغنی ۲۵۱/۷۔

(۲) حدیث عمران بن حصین: "أن رجلا أعتق ستة مملوكين......" کی روایت مسلم (۱۲۸۸/۳) نے کی ہے۔

نیز اس لئے کہ حق کسی ایک غیر معین کا ہے، لہٰذا قرعہ کے ذریعہ اس کی تعیین واجب ہے۔

اگر قرعہ اور تعیین سے قبل شوہر مرجائے تو ورثاء ان کے درمیان قرعہ ڈالیں گے اور جس کے نام سے طلاق کا قرعہ نکلے اس عورت کا میراث کے بارے میں وہی حکم ہوگا جو معین طور پر اس کو طلاق دینے کی صورت میں ہوتا[1]۔

اگر کسی نے اپنی بیویوں میں سے کسی ایک کو طلاق دی پھر بھول گیا کہ کس کو طلاق دی تو حنابلہ کے نزدیک قرعہ کے ذریعہ اس کو نکالا جائے گا، جبکہ جمہور فقہاء کے نزدیک اس میں مذکورہ بالا تفصیل ہے[2]۔

حضانت میں قرعہ:

۱۴- مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ اگر حضانت کے استحقاق میں دو یا زیادہ مساوی افراد ہوں تو ان میں قرعہ ڈالا جائے گا، اس میں کچھ اختلاف وتفصیل ہے جس کو اصطلاح: "حضانت" (فقرہ ۱۰، ۱۴) میں دیکھیں۔

جن کی آزادی کی وصیت کی گئی ہو ان میں قرعہ:

۱۵- مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ جس نے مرض الموت میں چند غلام آزاد کئے یا ان کو آزاد کئے جانے کی وصیت کی اور ورثاء

(۱) المغنی ۲۵۱/۷، ۲۵۲۔

(۲) سابقہ مراجع۔

نے اس کی اجازت نہیں دی اور تہائی مال میں ان سب کی آزادی کی گنجائش نہیں ہے تو ان میں قرعہ اندازی کی جائے گی اور جس کا نام نکلے اس کو ثلث مال سے آزاد کر دیا جائے گا(۱)، اس کی دلیل عمران بن حصین کی حدیث ہے(۲)۔

عطاء (وظیفہ) اور مال غنیمت میں قرعہ:

۱۶- شافعیہ نے چند جگہوں میں مال غنیمت میں قرعہ کی صراحت کی ہے:

الف- جن لوگوں کو (وظیفہ دیتے وقت) مقدم کیا جائے گا ان کے بارے میں ماوردی کے حوالہ سے نووی نے کہا ہے کہ اسلام میں سبقت کی وجہ سے مقدم رکھا جائے گا اور اگر دونوں اس میں برابر ہوں تو دین کے ذریعہ مقدم رکھا جائے گا اور اگر دونوں دین میں برابر ہوں، تو عمر کے لحاظ سے مقدم رکھا جائے گا اور اگر دونوں عمر میں قریب قریب کے ہوں تو بہادری کی وجہ سے مقدم رکھا جائے گا اور اگر اس میں دونوں یکساں ہوں تو حاکم کو اختیار ہے کہ قرعہ کے ذریعہ، یا ان کی رائے کے ذریعہ یا اپنے اجتہاد سے ان میں ترتیب قائم کرے۔

ب- مال غنیمت کی تقسیم میں کیونکہ اس سے "سلب" (مقتول کے جسم پر موجود ساز و سامان) اجرت وحفاظت وغیرہ کے خرچ کو نکالا جائے گا پھر باقی کے پانچ برابر برابر حصے کئے جائیں گے جن میں قرعہ اندازی ہوگی تا کہ اللہ کے لئے یا مصالح کے لئے ایک حصہ نکالا جائے(۳)۔

(۱) الشرح الکبیر ۴/ ۳۷۸، ۳۷۹، مغنی المحتاج ۴/ ۵۰۲، ۵۰۳، المغنی لابن قدامہ ۹/ ۳۵۸، ۳۵۹، ۳۶۳۔

(۲) حدیث عمران بن حصین کی تخریج فقرہ/ ۱۳ میں گذر چکی ہے۔

(۳) روضۃ الطالبین ۶/ ۳۶۲، ۳۷۶، نہایۃ المحتاج ۶/ ۱۴۴۔

دو بینہ کے تعارض کے وقت قرعہ:

۱۷- دو بینہ میں تعارض کی حسب ذیل چند صورتیں ہیں:

اول: دو اشخاص نے کسی تیسرے کے ہاتھ میں موجود کسی عین کا اپنے لئے دعوی کیا، ہر ایک نے اپنے دعوے پر بینہ پیش کر دیا، دونوں میں کوئی تاریخ نہیں یا دونوں ایک تاریخ کے ہیں یا ایک میں تاریخ ہے دوسرے میں نہیں اور صورت حال یہ ہے کہ عین کے قابض نے دونوں مدعیان میں سے کسی ایک کے لئے اس عین کا اقرار نہیں کیا تو اس کے بارے میں فقہاء کے چند اقوال ہیں:

حنفیہ و مالکیہ کی رائے ہے کہ اس عین کو دونوں دعویداروں میں تقسیم کر دیا جائے گا، البتہ حنفیہ، مالکیہ میں اشہب اور شافعیہ کے یہاں ضعیف رائے پر مبنی چند اقوال میں سے ایک قول کے مطابق اس کو دو برابر حصوں میں تقسیم کیا جائے گا، مالکیہ کے راجح مذہب میں اور یہی ابن قاسم کی رائے ہے آدھی آدھی نہیں بلکہ دعوے کے لحاظ سے تقسیم کی جائے گی(۱)۔

شافعیہ کی رائے اور یہی ان کے یہاں راجح مذہب ہے کہ دونوں بینہ ساقط ہوں گے اور دونوں سے قسم لی جائے گی، اب ہر ایک قسم کھائے گا اور اگر وہ دونوں ایک کی قسم پر راضی ہو جائیں تو اصح یہ ہے کہ ممنوع ہے اس کے برخلاف امام نے اس کے جواز کو قطعی کہا ہے اگر چہ سبکی نے اس کو راجح کہا ہے(۲)۔

دوسرے قول میں شافعیہ کی رائے اور حنابلہ کی ایک روایت یہ ہے کہ دونوں بینہ کو ممکنہ حد تک لغو قرار دینے سے بچانے کے لئے استعمال کیا جائے گا اور اس استعمال کئے جانے پر شافعیہ کے یہاں تین

(۱) مجمع الانہر شرح ملتقی الابحر ۲/ ۲۷۲، رد المحتار ۸/ ۲۲، شرح الزرقانی علی مختصر خلیل ۷/ ۲۱۲ اور اس کے بعد کے صفحات طبع دار الفکر، مغنی المحتاج ۴/ ۴۸۰، روضۃ الطالبین ۱۲/ ۵۱۔

(۲) مغنی المحتاج ۴/ ۴۸۰، نیز دیکھئے: الروضہ ۱۲/ ۵۱۔

اقوال اور حنابلہ کے یہاں دو روایات مبنی ہیں جو اجمالی طور پر یہ ہیں:

الف- اس ''عین'' کو دونوں کے درمیان برابر دو حصوں میں تقسیم کر دیا جائے گا، یہ حنابلہ کے یہاں ایک روایت ہے اور شافعیہ کے یہاں سابقہ تین اقوال میں سے ایک قول ہے اور یہی حارث عکلی، قتادہ، ابن شبرمہ اور حماد کا قول ہے [1]۔

ب- دونوں دعویداروں کے درمیان قرعہ اندازی کی جائے گی جس کے نام قرعہ نکلے اس کو راجح قرار دیا جائے گا، یہ شافعیہ کے یہاں استعمال پر مبنی تین اقوال میں سے دوسرا قول ہے، اسی طرح حنابلہ کے یہاں اس استعمال پر مبنی دوسری روایت ہے، اور کیا اس کے ساتھ قسم کی ضرورت ہوگی؟ دو اقوال ہیں: اول: نہیں اور قرعہ اس کے بینہ کے لئے سبب ترجیح ہوگا، دوم: ہاں اور قرعہ قسم کے ذریعہ ان دونوں میں سے ایک کو زیادہ حق دار بنا دے گا، بناء بریں جس کے نام کا قرعہ نکلے اس سے حلف لیا جائے گا کہ اس کے گواہوں نے برحق گواہی دی ہے پھر اس کے حق میں فیصلہ کیا جائے گا [2]۔

ج- اس عین کو دونوں میں موقوف رکھا جائے تا آنکہ اس کا معاملہ واضح ہو جائے یا دونوں کسی چیز پر صلح کر لیں، یہ شافعیہ کے یہاں استعمال پر مبنی اقوال میں سے تیسرا قول ہے اور یہی ابوثور کا قول ہے، اس لئے کہ دونوں کی حالت مشتبہ ہے اور اشتباہ ختم ہونے کی امید ہے، لہذا اس کو موقوف رکھا جائے گا جیسے کسی نے اپنی دو بیویوں میں سے کسی ایک کو طلاق دی اور وضاحت کرنے سے قبل مر گیا تو اس کی میراث موقوف کر دی جاتی ہے، نووی نے کسی کو ترجیح نہیں دی ہے لیکن جمہور کے کلام کا تقاضا ہے کہ موقوف رکھنے کو راجح قرار دیا جائے [3]۔

حنابلہ کے نزدیک ایک روایت میں دونوں بینہ ساقط ہوں گے

(۱) مغنی المحتاج ۴/ ۴۸۰، المغنی ۹/ ۲۸۸۔
(۲) المغنی ۹/ ۲۸۸، مغنی المحتاج ۴/ ۴۸۰، روضۃ الطالبین ۱۲/ ۵۱۔
(۳) مغنی المحتاج ۴/ ۴۸۰۔

دونوں دعویدار قسم پر قرعہ اندازی کریں گے، جیسا کہ اگر کوئی بینہ نہ ہوتا یہی قاضی نے لکھا ہے اور یہی خرقی کے کلام کا ظاہر ہے یہ ابن عمر اور ابن زبیرؓ سے مروی ہے اسی کے قائل اسحاق اور ابوعبید ہیں [1]۔

دوم: اگر وہ ''عین'' دونوں کے قبضہ میں ہو اور ہر ایک نے اس پر اپنی ملکیت ہونے کا بینہ قائم کیا اور دونوں بینہ برابر ہوں تو حنفیہ و مالکیہ اس صورت کو سابقہ صورت کی طرح قرار دیتے ہیں [2] اسی طرح (وقف اور قرعہ کے اقوال کے علاوہ) شافعیہ بھی، کیونکہ ان کی رائے کے مطابق دونوں بینہ کے سقوط کے بعد ہر ایک کا اپنی ماتحت ''عین'' پر قبضہ باقی رہے گا اور موقوف نہیں رکھا جائے گا اس لئے کہ اس کی کوئی وجہ نہیں البتہ قرعہ کے بارے میں دو قول ہیں [3]۔

حنابلہ کے یہاں بھی راجح روایت میں یہی ہے مزید براں یہ کہ ہر ایک کو حق ہے کہ دوسرے فریق سے اس آدھے میں جس کا اسی کے حق میں فیصلہ ہوا ہے قسم لے [4]۔

ابوالخطاب نے اس مسئلہ میں ایک اور روایت یہ لکھی ہے کہ دونوں میں قرعہ اندازی کی جائے گی جس کے نام قرعہ نکلے اس سے قسم لی جائے کہ اس میں دوسرے کا کوئی حق نہیں ہے اور وہ سامان اس کا ہوگا جیسا کہ اگر وہ عین ان دونوں کے علاوہ کسی اور کے قبضہ میں ہوتی، تو یہی بات موصوف نے کہا: حدیث کی وجہ سے اول اصح ہے [5]۔

سوم: اگر ایک دعویدار ساری عین کا مطالبہ کرے اور دوسرا آدھی کا اور ہر ایک اپنے دعوے کے مطابق بینہ پیش کر دے اور صورت حال یہ ہے کہ وہ عین کسی تیسرے شخص کے قبضہ میں ہے تو مالکیہ اپنی سابقہ

(۱) المغنی ۹/ ۲۸۷، ۲۸۸۔
(۲) الزرقانی علی المختصر ۷/ ۲۱۲، رد المحتار ۸/ ۲۲، ۳۰۔
(۳) مغنی المحتاج ۴/ ۴۸۰، نیز دیکھئے: روضۃ الطالبین ۱۲/ ۵۲۔
(۴) المغنی ۹/ ۲۸۰، ۲۸۱۔
(۵) المغنی ۹/ ۲۸۱۔

رائے کے مطابق کہتے ہیں کہ ہر ایک کے دعوے کے مطابق اس کو تقسیم کر دیا جائے گا ان کے مذہب میں راجح یہی ہے، جبکہ حنابلہ کی رائے ہے کہ آدھی تو سارے کے دعویدار کے لئے ہے اس میں اس کے ساتھ کوئی نزاع کرنے والا نہیں ہے اور دوسری آدھی میں دونوں کے درمیان قرعہ اندازی کی جائے جس کے نام قرعہ نکلے اس سے قسم لی جائے گی اور وہ سامان اس کا ہوگا اور اگر ہر ایک کے پاس بینہ ہو تو دونوں میں تعارض ہو کر دونوں ساقط ہو جائیں گے، اور یہ دونوں ایسے ہو جائیں گے جیسے دونوں کے پاس بینہ نہ ہو اور اگر ہم کہیں کہ دونوں بینہ کا استعمال کیا جائے گا تو دونوں میں قرعہ اندازی کی جائے گی جس کے نام قرعہ نکلے اس کو مقدم کیا جائے گا، ایک قول یہ ہے، دوسرا قول یہ ہے کہ مختلف فیہ نصف کو دونوں میں تقسیم کر دیا جائے گا، اس طرح سارے کے دعویدار کے لئے تین چوتھائی حصہ ہو جائے گا، حنابلہ کے یہاں دونوں اقوال کی طرح شافعیہ کے یہاں مذہب ہے [۱]، جبکہ حنفیہ، حنابلہ کے دوسرے قول سے اتفاق کرتے ہیں [۲]۔

چہارم: کوئی عین تین آدمیوں کی مشترک ہے، ایک ساری عین کا دعویدار، دوسرا نصف کا اور تیسرا تہائی کا دعویدار ہے کسی کے پاس بینہ نہیں ہے اور صورت حال یہ ہے کہ وہ عین ان کے علاوہ کسی دوسرے کے قبضہ میں ہے اور قابض شخص نے ان میں سے کسی کے لئے اس کا اقرار نہیں کیا ہے تو مالکیہ اپنی سابقہ رائے کے مطابق کہتے ہیں کہ راجح قول کے مطابق اس کو ہر ایک کے دعوے کے مطابق تقسیم کر دیا جائے گا، جبکہ حنابلہ کہتے ہیں کہ نصف تو سارے کے دعویدار کو دی جائے گی اس لئے کہ اس کا کوئی دعویدار ان میں سے نہیں، البتہ نصف باقی ہے ان میں قرعہ اندازی کی جائے گی اب اگر قرعہ سارے کے دعویدار یا نصف کے دعویدار کے لئے نکلے تو وہ قسم کھائے گا اور اس کو لے لے گا پھر چھٹے حصہ میں باقی دونوں کے درمیان قرعہ اندازی کی جائے گی، جس کے نام قرعہ نکلے حلف اٹھا کر وہ اس کو لے لے گا [۱]۔

اگر ان میں سے ہر ایک نے اپنے دعوے پر بینہ قائم کر دیا تو مالکیہ وحنفیہ اپنی سابقہ رائے پر ہیں اور حنابلہ نصف کو سارے کے دعویدار کے لئے قرار دیتے ہیں، جس کی دلیل ہم لکھ چکے ہیں اور مزید چھٹے حصہ میں سارے کے دعویدار نصف کے دعویدار کے درمیان اختلاف ہے اور تہائی پر تینوں دعویٰ کرتے ہیں اور اس میں گواہوں کا تعارض ہے اب اگر ہم کہیں کہ سارے بینہ ساقط ہیں تو متنازع چیز میں نزاع کرنے والوں کے درمیان قرعہ اندازی کریں گے جس کے نام قرعہ نکلے گا حلف اٹھا کر اس کو لے لے گا اور اس کا حکم وہی ہوگا جیسے ان کے پاس بینہ نہ رہا ہو یہ ابو عبید کا قول ہے [۲]۔

پنجم: اگر کوئی گھر چار آدمیوں کا مشترکہ ہو ایک نے سارے گھر کا دوسرے نے دو تہائی گھر کا، تیسرے نے آدھے گھر کا اور چوتھے نے تہائی گھر کا دعویٰ کیا اور گھر کسی پانچویں شخص کے قبضہ میں ہے جو اس کا دعویدار نہیں ہے، اپنے دعوے پر کسی کے پاس بینہ نہیں ہے تو تہائی گھر سارے کے دعویدار کے لئے ہوگا، اس لئے کہ اس میں اس کے ساتھ کسی کو نزاع نہیں ہے، باقی گھر میں سارے افراد کے درمیان قرعہ اندازی کی جائے گی، اب اگر قرعہ سارے کے دعویدار یا دو تہائی کے دعویدار کے لئے نکلے تو وہ اس کو لے لے گا اور اگر آدھے کے دعویدار کے نام قرعہ نکلے تو وہ اس کو لے لے گا اور باقی تہائی حصہ میں تینوں کے درمیان قرعہ اندازی کی جائے گی یہ ابو عبید اور امام شافعی کا قول ہے۔ جب وہ عراق میں تھے، البتہ ان حضرات نے اس کی تعبیر ایک

(۱) الزرقانی علی مختصر خلیل ۷/ ۲۱۲، ۲۱۳، المغنی ۹/ ۲۸۳، ۲۸۴، الروضہ ۱۲/ ۵۴۔

(۲) الدر المختار مع رد المحتار ۸/ ۴۰۔

(۱) الزرقانی علی المختصر ۷/ ۲۱۲، ۲۱۳، المغنی ۹/ ۲۸۴، ۲۸۵۔

(۲) الزرقانی علی المختصر ۷/ ۲۱۲، ۲۱۳، الدر المختار مع رد المحتار ۸/ ۴۷، المغنی ۹/ ۲۸۵۔

دوسری عبارت میں کی ہے اور کہا ہے سارے کے دعویدار کے لئے تہائی حصہ ہوگا اور نصف سے زائد چھٹے حصہ میں اس کے اور دو تہائی کے دعویدار کے درمیان قرعہ اندازی کی جائے گی، پھر تہائی سے زائد چھٹے حصہ میں ان دونوں اور آدھے کے دعویدار کے درمیان قرعہ اندازی کی جائے گی پھر باقی تہائی میں چاروں حصہ میں ان دونوں اور آدھے کے دعویدار کے درمیان قرعہ اندازی کی جائے گی پھر باقی تہائی میں چاروں میں قرعہ اندازی کی جائے گی اس طرح قرعہ اندازی تین جگہوں پر ہوگی اور دوسری روایت کے مطابق سارے دعویدار کے لئے تہائی ہوگا اور نصف سے زائد حصہ کو اس کے اور دو تہائی کے دعویدار کے درمیان تقسیم کردیا جائے گا، پھر تہائی سے زائد چھٹے حصہ کو ان دونوں اور نصف کے دعویدار کے درمیان تین حصوں میں تقسیم کردیا جائے گا پھر باقی تہائی کو چاروں کے درمیان چار حصوں میں تقسیم کیا جائے گا[1]۔

شافعیہ اس صورت کے بارے میں ایک فرق کے ساتھ حنابلہ سے اتفاق کرتے ہیں، وہ فرق یہ ہے کہ حنابلہ کے یہاں مسئلہ یہ فرض کیا گیا ہے کہ ان میں سے کسی کے پاس اپنے دعوے پر بینہ نہیں ہے جبکہ شافعیہ کے یہاں مسئلہ یہ فرض کیا گیا ہے کہ ہر ایک کے پاس اپنے دعوے پر بینہ قائم ہے۔

ششم: ابن منصور نے اس مسئلہ میں کہ ایک شخص نے دو آدمیوں سے دو کپڑے لئے، ایک کپڑا دس روپے میں دوسرا بیس روپے میں پھر اس کو یہ معلوم نہ ہوسکا کہ کون کپڑا کس کا ہے ان دونوں میں سے ایک شخص نے ان دو کپڑوں میں سے ایک کپڑے کا دعویٰ کیا یعنی دوسرے نے بھی اسی کپڑے کا دعویٰ کیا اس کے بارے میں امام احمد کا یہ قول نقل کیا ہے کہ دونوں میں قرعہ اندازی کی جائے جس کے

(۱) المغنی ۹/ ۲۸۶، ۲۸۷۔

نام قرعہ نکلے وہ حلف اٹھائے اور عمدہ کپڑا اس کا ہوگا اور دوسرا کپڑا دوسرے شخص کا ہوگا، یہ انہوں نے اس لئے فرمایا کہ ان دونوں کا نزاع ایک ایسی ''عین'' کے بارے میں ہے جو ان دونوں کے علاوہ کسی اور کے ہاتھ میں ہے[1]۔

ہفتم: اگر دو شخصوں نے کسی عین کا دعویٰ کیا اور ہر ایک نے کہا یہ عین میری ہے میں نے اس کو زید سے سو روپے میں خریدا ہے اور قیمت میں نے نقد ادا کردی ہے، دونوں میں سے کسی کے پاس بینہ نہیں ہے.... زید نے کہا: مجھے یہ علم نہیں کہ یہ عین تم دونوں میں سے کس کی ہے تو دونوں میں قرعہ اندازی کی جائے گی جس کے نام قرعہ نکلے حلف اٹھا کر اس کو لے لے گا[2]، شافعیہ کے یہاں اس صورت کے مشابہ ایک دوسری صورت ہے البتہ ایک فرق ہے یعنی دونوں دعویداروں میں سے ہر ایک کا اپنے دعوے کے موافق بینہ قائم کرنا ہے، اس کا اثر یہ ہے کہ ایک قول کے مطابق دونوں بینہ ساقط ہوں گے اس کے بالمقابل قول ہے کہ دونوں بینہ عمل میں آئیں گے اور توقف کا قول آنے میں سابقہ اختلاف ہے، قرعہ اور تقسیم کے اقوال آئیں گے تفریع وہی ہے جو گذر چکی[3]۔

حنابلہ کے یہاں مسئلہ کی نوعیت فرض کرنے کی تکمیل یہ ہے کہ اگر اس نے ان دونوں کے لئے اقرار کرلیا تو یہ عین دونوں کی مشترک ہوگی اور ہر ایک کے لئے آدھے پر قسم لی جائے گی، جیسا کہ اگر دونوں کے پاس بینہ نہ ہوتا اور اگر ہم کہیں کہ دونوں بینہ ساقط نہیں ہوں گے تو اس کے انکار یا اعتراف کی طرف التفات نہیں کیا جائے گا یہ قاضی کا قول ہے، اس لئے کہ یہ ثابت ہے کہ اس کی ملکیت ختم ہوچکی ہے اور اس کے قبضہ کا کوئی اعتبار نہیں ہے، لہٰذا اس کی بات کا بھی کوئی اعتبار

(۱) المغنی ۹/ ۲۹۰۔
(۲) المغنی ۹/ ۲۹۰۔
(۳) روضۃ الطالبین ۱۲/ ۷۱۔

نہ ہوگا، اس لئے جولوگ کہتے ہیں کہ دونوں میں قرعہ اندازی ہوگی ان کے یہاں دونوں قرعہ اندازی ہوگی، جس کے نام سے قرعہ نکلے گا وہ عین اس کی قسم کے ساتھ اس کی ہوگی یہ قاضی کا قول ہے، انہوں نے اس کے علاوہ کچھ نہیں لکھا ہے اور جولوگ کہتے ہیں کہ اس عین کو دونوں میں تقسیم کر دیا جائے گا ان کے مطابق اس کو تقسیم کر دیا جائے گا اس کو ابوالخطاب نے لکھا ہے (۱)۔

شافعیہ کے یہاں اس کے بارے میں ان کے سابقہ اقوال ہیں، یعنی دونوں بینہ کا ساقط ہونا، یا دونوں کا استعمال ہونا اور استعمال کی حالت میں اصح قول کے مطابق توقف کا قول آئے گا اور گھر کو اس کے قبضہ سے، اور دونوں ثمن کو نکال کر سب کو موقوف کر دیا جائے گا، اور اگر ہم کہیں کہ قرعہ ہوگا تو جس کے نام قرعہ نکلے گا گھر اس کے مقررہ ثمن کے عوض اس کے سپرد کر دیا جائے گا اور دوسرا شخص اس ثمن کو واپس لے گا جو اس نے ادا کیا ہے، اور اگر ہم تقسیم کا قول لیں گے تو ہر ایک کو آدھا آدھا گھر اپنے مقررہ ثمن کے نصف کے عوض ملے گا اور دونوں کو فسخ کرنے کا اختیار بھی ہوگا (۲)۔

جبکہ حنفیہ کا موقف شافعیہ کے دوسرے قول سے متفق ہے کہ اس ''عین'' کو دونوں کے درمیان تقسیم کر دیا جائے گا ساتھ ساتھ دونوں کے لئے ''خیار'' ثابت ہوگا (۳)۔

ہشتم: اگر دو بیٹوں میں سے ایک نے جو مسلمان ہے دعوی کیا کہ اس کا باپ مسلمان ہونے کی حالت میں مرا اور دوسرے بیٹے نے جو کافر ہے دعوی کیا کہ اس کا باپ کافر ہونے کی حالت میں مرا ہے اور صورت حال یہ ہے کہ باپ کا دین معلوم نہیں ہے، تو اس مسئلہ میں فقہاء کے یہاں تفصیل ہے، رہا اس اختلاف میں قرعہ کا اثر تو وہ حسب ذیل ہے:

مالکیہ کی رائے ہے کہ اگر دونوں لڑکوں کے ساتھ کوئی چھوٹا بھائی ہو اور دونوں کے دعوے بینہ سے عاری ہوں تو مالکیہ کے یہاں راجح قول کے مطابق دونوں قسم کھائیں گے، یعنی ہر ایک حلف اٹھائے گا کہ اس کا باپ اس کے دین پر مرا ہے اور قسم لینے میں آغاز قرعہ کے ذریعہ ہونا چاہئے اگر دونوں میں اختلاف ہوجائے کہ دونوں میں سے پہلے کون حلف اٹھائے گا اور چھوٹے بھائی کے لئے تہائی حصہ موقوف کر دیا جائے گا (۱)۔

شافعیہ کے نزدیک متعارض دعاوی کے بارے میں ان کے سابقہ اقوال یہاں بھی آئیں گے اور سقوط کے قول کے موافق دونوں ساقط ہوجائیں گے، اور ایسا ہوجائے گا جیسے کسی کے پاس بینہ نہ ہو اور کافر کی اس کے قسم کے ساتھ تصدیق کی جائے گی اور اگر ہم عمل میں لانے کے قول کو لیں تو وقف کے قول کے مطابق موقوف کر دیا جائے گا اور قرعہ کے قول کے مطابق قرعہ اندازی ہوگی جس کے نام قرعہ نکلے ترکہ اس کا ہوگا اور تقسیم کے قول کے مطابق اس کو دونوں میں آدھا آدھا تقسیم کر دیا جائے گا جیسے غیرورا ثت میں (۲)۔

اسی طرح حنابلہ نے اس میں اپنے سابقہ قاعدہ کو تطبیق دیا ہے، ابن قدامہ نے کہا: مذہب کا قیاس (اصول) یہ ہے کہ دیکھا جائے گا: اگر ترکہ ان دونوں کے ہاتھ میں ہوگا تو دونوں کے درمیان آدھا آدھا تقسیم کیا جائے گا اور اگر دونوں کے ہاتھ میں نہ ہو تو قرعہ اندازی کی جائے گی جس کے نام قرعہ نکلے گا وہ حلف اٹھا کر اس کا حق دار بن جائے گا جیسا کہ اگر وہ دونوں کسی ''عین'' کا دعوی کرتے (۳)۔

نہم: اسی طرح شافعیہ کے یہاں سابقہ قاعدے اس صورت میں

(۱) المغنی ۹/ ۲۹۱۔
(۲) الروضہ ۱۲/ ۶۹۔
(۳) مجمع الانہر علی ملتقی الابحر ۲/ ۲۷۴۔

(۱) شرح الزرقانی ۷/ ۲۱۴، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۱۹۹۔
(۲) الروضہ ۱۲/ ۷۶۔
(۳) المغنی ۹/ ۳۱۲۔

بھی جاری ہوں گے جب بیوی اور بیٹا مر جائیں اور شوہر اور بیوی کے بھائی میں اختلاف ہو شوہر کہے: پہلے بیوی مری ہے، لہذا میں اور میرا بیٹا اس کے وارث ہوئے، پھر بیٹا مرا تو میں اس کا وارث ہوا اور بھائی کہے: پہلے بیٹا مرا تو میری بہن اس کی وارث ہوئی پھر بہن مری تو میں اس کا وارث ہوں گا تو استعمال والی صورت میں اگر دونوں نے بینہ قائم کیا تو ان کا آپس میں تعارض ہو گیا اور تعارض کے سابقہ اقوال یعنی توقف، قرعہ اور تقسیم جاری ہوں گے، جبکہ حنابلہ کی رائے ہے کہ حالت تعارض میں یہاں بھی ان کے اپنے قواعد کو تطبیق دیا جائے گا جو یہ ہیں کہ کیا دونوں ساقط ہوں گے یا دونوں عمل میں آئیں گے اور دونوں میں قرعہ اندازی ہوگی؟ یا جس میں ان کا باہمی اختلاف ہے اس کو آپس میں تقسیم کریں گے؟ اس کی تخریج تینوں روایات کے مطابق ہوگی [(۱)]۔

دہم: اسی طرح شافعیہ کے قواعد اس صورت میں بھی جاری ہوں گے جب کرایہ پر دینے والا کہے: میں نے تم کو یہ کمرہ اتنے ماہ کے لئے دس کے عوض دیا ہے، دوسرے نے کہا: میں نے سارا گھر دس کے عوض کرایہ پر لیا ہے اب اگر دونوں نے بینہ قائم کر دیا تو اس میں دو اقوال ہیں اور بقول بعض: دو "وجہیں" ہیں: اول: جس کی تخریج ابن سریج نے کی ہے وہ یہ کہ کرایہ دار کے بینہ کو مقدم کیا جائے گا، اس لئے کہ وہ اضافہ پر مشتمل ہے یعنی سارے گھر کو کرایہ پر لینا، لیکن اظہر وجہ اور یہی منصوص ہے کہ ان دونوں میں باہمی تعارض ہوگا جو تعارض کے دونوں اقوال پر ہوگا، اب اگر ہم ساقط ہونے کا قول لیں تو دونوں حلف اٹھائیں گے اور اگر عمل میں لانے کا قول لیں تو صحیح رائے کے مطابق قرعہ جائز ہے اور اس (قرعہ) کے ساتھ قسم ہونے میں سابقہ اختلاف ہے، ابن سلمہ نے کہا: قرعہ اندازی نہ ہوگی اس لئے کہ قرعہ دونوں پہلو کے برابر ہونے پر ہوتا ہے اور یہاں برابری نہیں ہے، اس لئے کہ کرایہ پر دینے والے کا پہلو قوی ہے کیونکہ وہ رقبہ (ذات) کا مالک ہے، رہا توقف کرنا اور تقسیم کرنا تو واجب نہیں [(۱)] اس مسئلہ کو بعینہ اسی شکل میں حنابلہ نے لکھا ہے البتہ انہوں نے تعارض کی حالت کے بارے میں کہا: اگر ہم کہیں کہ دونوں ساقط ہوں گے تو اس کا حکم وہی ہوگا جو دونوں کے درمیان بینہ نہ ہونے کے وقت ہوتا ہے اور اگر ہم کہیں کہ دونوں میں قرعہ اندازی ہوگی تو جس کے نام قرعہ نکلے گا اسی کے قول کو مقدم رکھیں گے یہی قاضی کا قول اور مذہب شافعی کا ظاہر ہے، ابوالخطاب کے قول کے مطابق کرایہ دار کے بینہ کو مقدم رکھا جائے گا، اس لئے کہ اس میں زیادتی (اضافہ) کی شہادت ہے [(۲)]۔

دونوں سے حلف لیتے وقت قرعہ کے ذریعہ ابتداء:

۱۸- حنفیہ کے یہاں حلف لینے کا آغاز کرتے وقت قرعہ کے استعمال کی ضرورت نہیں ہے، بلکہ قاعدہ یہ ہے کہ قاضی کو اختیار ہے کہ اس کے نزدیک دونوں دعویداروں میں سے جس کے انکار کا زیادہ قوی ہونا راجح معلوم ہو اس سے پہلے قسم لے، دو صورتیں اس سے مستثنیٰ ہیں:

اول: بیع میں اگر اختلاف ثمن یا مبیع کی مقدار میں ہو یا دونوں میں ہو، تو پہلے خریدار سے قسم لے گا ایک قول ہے کہ دونوں میں قرعہ اندازی کرے گا، یہ اس صورت میں ہے کہ عین کی بیع دین کے عوض ہو اگر عین کی بیع عین کے عوض ہو یا ثمن کی بیع مبیع کے عوض ہو تو قاضی کو اختیار ہے اس لئے کہ دونوں پہلو برابر ہیں [(۳)]۔

دوم: اگر کرایہ پر دینے والے اور کرایہ دار میں منفعت اور اجرت میں اختلاف ہو، دونوں نے ایک ساتھ دعوی کیا تو جس سے چاہے

(۱) المغنی ۹/ ۳۱۷۔

(۱) الروضہ ۱۲/ ۶۷۔
(۲) المغنی ۹/ ۳۱۷، ۳۱۸۔
(۳) مجمع الأنہر شرح ملتقی الابحر ۲/ ۲۹۳۔

حلف لے گا اور اگر چاہے گا تو دونوں میں قرعہ اندازی کرے گا جیسا کہ بیع میں ہے[۱]، جبکہ مالکیہ وحنابلہ نے حلف اٹھانے والوں میں سے کس سے پہلے حلف لے گا اس کی معرفت کے لئے قرعہ اندازی کی ضرورت کی طرف اشارہ نہیں کیا ہے یہ فروخت کرنے والے اور خریدار یا کرایہ پر دینے والے اور کرایہ دار کے باہمی اختلاف کی صورت میں ہے، بلکہ یہ دونوں اس سلسلہ میں بعض صورتوں میں اختیار قاضی کو دیتے ہیں اور بعض دوسری صورتوں میں کہتے ہیں کہ پہلے منکر سے حلف لے گا یا دونوں دعویداروں میں سے جس کا انکار زیادہ قوی ہو اس سے پہلے حلف لے گا[۲]۔

شافعیہ کے نزدیک راجح مذہب یہ ہے کہ دونوں میں سے کسی سے پہلے حلف لے اس کے بارے میں حاکم کو اختیار ہے، ایک قول ہے کہ دونوں میں قرعہ اندازی کرے گا جس کا نام قرعہ میں نکلے پہلے اس سے قسم لے گا اور یہ سارا اختلاف استحباب کے بارے میں ہے، شرط ہونے میں نہیں ہے[۳]۔

لقیط کا نسب ثابت کرنے میں قرعہ کا استعمال:

۱۹ - حنفیہ ومالکیہ کے یہاں متفق علیہ ہے اور یہی شافعیہ وحنابلہ میں سے ہر ایک کے یہاں راجح مذہب ہے کہ لقیط (اٹھائے ہوئے نومولود بچہ) کے نسب کے دعویداروں میں سے کسی ایک کے ساتھ اس کے نسب کو ثابت کرنے کے لئے قرعہ کا استعمال نہیں ہوگا[۴]۔

شافعیہ نے کہا: اگر دونوں نے اس کے نسب کے بارے میں

(۱) مجمع الأنہر شرح ملتقی الابحر ۲/ ۲۶۷۔
(۲) الشرح الکبیر ۳/ ۱۸۸، ۱۹۵، جواہر الإکلیل ۲/ ۶۴، ۶۶ طبع دار احیاء الکتب العربیہ، المغنی ۴/ ۲۱۱، ۲۲۱۔
(۳) شرح الجلال المحلی علی المنہاج ۲/ ۲۳۹۔
(۴) جواہر الإکلیل ۲/ ۲۲۰، الزرقانی ۷/ ۱۲۰، الدر المختار مع رد المحتار ۴/ ۲۷۲، شرح الجلال المحلی ۳/ ۱۳۰، المغنی ۵/ ۷۶۶۔

متعارض بینہ پیش کئے تو اظہر یہ ہے کہ دونوں ساقط ہوں گے اور قیافہ شناس کے قول کا اعتبار کیا جائے گا، دوسری رائے ہے کہ دونوں ساقط نہ ہوں گے اور ان میں سے ایک بینہ کو جو قیافہ شناس کے قول کے موافق ہوگا ترجیح دی جائے گی، اور ان دونوں کا حاصل ایک ہے اور یہ دو صورتیں ہیں جو اموال میں تعارض کی صورت میں دونوں بینہ کے سقوط کے قول پر اختیار کی گئی ہیں، اس کے بالمقابل پر جو اقوال یعنی توقف، تقسیم اور قرعہ متفرع ہیں وہ یہاں نہیں آئیں گے، ایک قول ہے یہاں قرعہ ہوگا[۱]۔

ابن قدامہ نے کہا: اگر لقیط کے دعویدار دو ہوں اور ایک کے پاس اس پر بینہ ہے تو وہ اسی کا بیٹا ہوگا اور اگر دونوں نے بینہ قائم کر دیا تو ان کا آپس میں تعارض ہوگا اور دونوں ساقط ہوں گے ان دونوں کو عمل میں لانا یہاں ممکن نہیں ہوگا، اس لئے کہ مال میں ان کو عمل میں لانے کی صورت یہ ہے کہ مال کو دعویداروں میں تقسیم کر دیا جائے گا اور یہاں اس کی کوئی سبیل نہیں، یا دونوں میں قرعہ اندازی کی جائے گی جبکہ قرعہ کے ذریعہ نسب ثابت نہیں ہوتا ہے اور اگر یہ اعتراض ہو کہ یہاں نسب کا ثبوت بینہ سے ہوگا قرعہ سے نہیں، قرعہ تو محض ترجیح کا سبب ہے تو اس کا جواب ہم یہ دیں گے کہ اس سے لازم آئے گا کہ اگر دو مرد ایک عورت سے جماع کرنے میں شریک ہوں اور وہ کوئی بچہ جنے تو دونوں مردوں میں قرعہ اندازی ہوگی اور بچہ کے نسب کا لاحق ہونا جماع کے ذریعہ ہوگا نہ کہ قرعہ کے ذریعہ[۲]۔

لقیط کی حضانت کے زیادہ حق دار کے ثابت کرنے میں قرعہ کا استعمال:

۲۰ - جمہور فقہاء مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ لقیط کو اس کی

(۱) شرح الجلال المحلی ۳/ ۱۳۰۔
(۲) المغنی ۵/ ۷۶۶۔

پرورش کے مقصد سے لینے کے دعویداروں میں سے کسی ایک کے زیادہ حقدار یا پرورش کرنے کی اس کے اندر صلاحیت کے اثبات کے لئے قرعہ کا استعمال مشروع ہے اگر دعویدار ایک سے زائد ہوں اور کسی نے اس کو لینے میں سبقت نہ کی ہو اور اس کی ہر ایک کے اندر صلاحیت ہو اور صفات میں سب یکساں ہوں [۱]۔

قصاص کے وصول کرنے میں خون کے مستحقین کے درمیان نزاع کی صورت میں قرعہ:

۲۱- اگر کسی نے ایک جماعت کو بالترتیب قتل کیا تو ان میں سے جس کو پہلے قتل کیا ہو، اس کے بدلہ میں اس کو قتل کر دیا جائے، یا ایک ساتھ سب کو قتل کیا یعنی سب ایک وقت میں مرے، یا ترتیب سے قتل کیا یا ایک ساتھ اس میں اشتباہ ہو تو مقتولین میں قرعہ ڈالا جائے گا جس کے نام قرعہ نکلے قاتل کو اس کے بدلہ قتل کر دیا جائے گا اور باقی مقتولین کے لئے دیت ہوگی [۲]۔

اور یہاں قصاص کے وصول کرنے کے بارے میں مستحق قصاص کو قصاص نافذ کرنے کی قدرت دینے میں قرعہ کے استعمال میں اور مساوی درجہ کے ورثہ میں سے کسی ایک کو نزاع کے وقت قصاص کے نافذ کرنے کی قدرت دینے کے بارے بہت سی فروعات ہیں جن کو اصطلاح: (قصاص) میں دیکھا جائے۔

مسابقہ میں قرعہ:

۲۲- شافعیہ وحنابلہ کی رائے ہے کہ بعض مقامات میں مسابقہ میں قرعہ کا استعمال ہے۔

(۱) جواہر الإکلیل ۲/ ۲۲۰، الزرقانی ۷/ ۱۲۰، شرح الجلال المحلی ۳/ ۱۲۴، المغنی ۵/ ۷۶۱۔

(۲) شرح الجلال المحلی وحاشیۃ القلیوبی وعمیرہ ۴/ ۱۱۰۔

چنانچہ شافعیہ اظہر کے بالمقابل قول میں کہتے ہیں: تیراندازی کا آغاز کون کرے گا اس کو بیان کرنے کی شرط نہیں ہوگی اور اگر عقد میں اس کا بیان نہیں ہوا تو دونوں میں قرعہ اندازی ہوگی، اظہر قول یہ ہے کہ تیراندازی کا آغاز کرنے والے کو بیان کرنے کی شرط ہے، اس لئے کہ کس کا نشانہ صحیح اور کس کا خطا ہوا اس میں اشتباہ کا اندیشہ ہے اگر دونوں ایک ساتھ تیر چلائیں [۱]۔

حنابلہ کی رائے ہے کہ شرکاء مسابقہ میں سے کون پہلے تیراندازی کرے گا اس کے انتخاب میں، مسابقہ میں قرعہ کا استعمال ہے اگر دونوں شرکاء مناقشہ کریں تو دونوں میں قرعہ اندازی ہوگی اور اگر کوئی پہلے تیراندازی کرنے کا حقدار تھا اتنے میں دوسرے نے اس سے پہلے تیر چلا دیا تو اس کے تیر کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا خواہ نشانہ پر لگا ہو یا خطا کر گیا ہو [۲]۔

شرب کے آغاز میں قرعہ کی ضرورت:

۲۳- مالکیہ نے اشارہ کیا ہے کہ اس صورت میں قرعہ کا استعمال ہے جب کوئی جماعت کسی مباح زمین یا اپنی مشترکہ زمین میں پانی کی مالک ہو، یا کوئی کنواں یا چشمہ کھودنے میں مشترک ہو تو ان کے اپنے اپنے کاموں کے لحاظ سے اس کو تقسیم کر دیا جائے گا، اب اگر وہ شروع کرنے میں جھگڑا کریں یعنی ان میں سے ہر ایک شروع کرنا چاہے تو قرعہ ہوگا [۳]۔

شافعیہ کہتے ہیں: ان میں سے ہر ایک اپنی منشاء کے موافق لے لے یعنی اگر گنجائش ہو اور سارے کے لئے کافی ہو، ورنہ جو پیاسا ہو وہ مقدم ہوگا اگر چہ اس سے پہلے کوئی اور آیا، آدمی غیر آدمی پر مقدم ہوگا

(۱) شرح الجلال المحلی ۴/ ۲۶۹۔

(۲) المغنی ۸/ ۶۶۶، ۶۶۹۔

(۳) الشرح الکبیر ۴/ ۷۴۔

اور پہلے آنے والا بعد میں آنے والے پر مقدم ہوگا اور اگر یہ سب برابر ہوں تو ان کی ذاتی ضرورت پھر ان سے جانوروں کی ضرورت کے لحاظ سے قرعہ اندازی ہوگی ان کے قرعہ میں ان کے جانور داخل نہ ہوں گے۔

اسی طرح انہوں نے زمین کی سینچائی کے بارے میں کہا کہ پانی سے اقرب فالاقرب کو مقدم رکھا جائے گا، یہ اس صورت میں ہے جبکہ اقرب کون ہے اس کا علم ہو یا حال مجہول ہو اور اگر دور والا پہلے آ جائے، وہی مقدم ہوگا اور اگر سب برابر ہوں، پہلے آنے والے کا علم نہ ہو، سب نے ایک ساتھ زمین کو آباد کیا ہو تو قرعہ ڈالنا واجب ہوگا اور ابعد (دور والا) کسی ایسے شخص کو روک سکتا ہے جو اس بنجر زمین کو آباد کرنا چاہے جو ابعد کے مقابلہ میں زیادہ قریب ہو اس لئے کہ اندیشہ ہے کہ وہ اس کے ذریعہ اپنے سابق ہونے کے حق کو ثابت کرے گا [۱]۔

حنابلہ نے کہا: اگر نہر کے شروع سے قریب ہونے میں دو افراد برابر کے ہوں تو وہ پانی کو آپس میں تقسیم کر لیں، اگر ایسا کرنا ممکن ہو لیکن اگر ایسا ناممکن ہو تو دونوں میں قرعہ اندازی کی جائے گی جس کے نام قرعہ نکلے وہ مقدم ہوگا اور اگر پانی اتنا ہو کہ دونوں میں سے ایک کی ضرورت سے زائد نہیں ہے تو جس کے نام قرعہ نکلے گا وہ پانی میں سے اپنے حق کے بقدر سیراب کرے گا پھر دوسرے کے لئے چھوڑ دے گا، اس کو یہ حق نہیں ہے کہ پورے پانی سے اپنی زمین کی سینچائی کر لے، اس لئے کہ پانی کے استحقاق میں دوسرا شخص اس کا مساوی ہے، قرعہ محض حق کو پہلے وصول کرنے کے لئے ہوتا ہے اصل حق کے بارے میں نہیں ہوتا ہے، اس کے برخلاف اوپر اور نیچے اراضی والے ہیں کہ نیچے والے کے لئے صرف وہی حق ہے جو اوپر والے سے بچ رہے [۱]۔

(۱) شرح الجلال المحلی مع حاشیۃ القلیوبی وعمیرہ ۳؍۹۶۔

(۲) المغنی ۵؍ ۵۸۴، ۵۸۵، شرح الجلال المحلی ۴؍ ۳۱۸۔

قَرْقَرَہ

تعریف:

۱- قرقرۃ لغت میں اونچی ہنسی۔

قرقرۃ: اونٹ کی آواز، **قرقر بطنه**: پیٹ کا آواز کرنا، **قرقر الشراب في حلقه**: مشروب کا حلق میں آواز پیدا کرنا۔

قرقرۃ اصطلاح میں: ہوا روکنا، اس کو اسی معنی میں مالکیہ نے لکھا ہے [۱]۔

متعلقہ الفاظ:

حاقب، حاقن، حازق اور حافز:

۲- حاقن: پیشاب روکنے والا، حاقب: پاخانہ روکنے والا، حازق: بقول ابن عابدین: پیشاب و پاخانہ روکنے والا، ایک قول ہے: ہوا روکنے والا۔

قلیوبی نے کہا: حازق: وہ ہے جس کا خف (چمڑے کا موزہ) تنگ ہو گیا ہے، اور حافز ہوا روکنے والا۔

نووی نے ان دونوں الفاظ کی تشریح میں اس کے برعکس لکھا ہے، قلیوبی نے کہا: اس سے کوئی مانع نہیں اس لئے کہ وہ حجت ہیں [۲]۔

ان الفاظ اور قرقرہ میں ربط یہ ہے کہ ہر ایک میں وضو توڑنے والی

(۱) لسان العرب مادہ: ''قرر''، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۱؍ ۱۱۵۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین علی الدر المختار ۱؍ ۴۳۱، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۱؍ ۱۱۵، حاشیۃ القلیوبی وعمیرہ علی شرح المحلی ۱؍ ۱۹۴۔

چیز کو روکنا ہوتا ہے۔

اجمالی حکم:

۳-صرف مالکیہ کے یہاں یہ قول ہے کہ قرقرۃ ہوا روکنا اگر نماز میں کسی چیز کی ادائیگی سے حقیقتاً یا حکماً مانع ہو (مثلا بہ دشواری اس کی ادائیگی کر سکے) تو اس کی وجہ سے وضو باطل ہو جاتا ہے۔

لہذا جس کو ہوا کا دباؤ محسوس ہوا اور اس کو معلوم ہے کہ وہ نماز کا کوئی رکن ادا ہی نہیں کر سکتا، یہ دشواری ادا کر سکے گا تو اس کا وضو باطل ہو جائے گا، لہذا اس کے لئے یہ جائز نہیں ہوگا کہ کوئی ایسا کام کرے جو طہارت پر موقوف ہو مثلاً قرآن کو ہاتھ لگانا، لیکن اگر قرقرہ نماز کے کسی رکن کی ادائیگی سے مانع نہ ہو تو اس سے وضو باطل نہیں ہوگا۔

بعض مالکیہ کی رائے ہے کہ شدید قرقرہ سے وضوء ٹوٹ جاتا ہے اگرچہ وہ نماز کے کسی رکن کی ادائیگی سے مانع نہ ہو راجح قول اول ہے۔

جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ ہوا روکنے سے وضوء نہیں ٹوٹتا اور انہوں نے صراحت کی ہے کہ اس کے ساتھ نماز ادا کرنا مکروہ ہے[1]۔

دیکھئے اصطلاح: "حاقن"، فقرہ ۵،۶۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/۳۴۳، حاشیۃ الدسوقی ۱/۱۱۵، القلیوبی وعمیرہ ۱/۱۹۴، کشاف القناع ۱/۷۱۔۳۔

قَرْن

تعریف:

۱-قرن لغت میں (سکون کے ساتھ): بکری وگائے کا مشہور حصہ (سینگ) اس کی جمع "قرون" ہے جیسے فلس کی جمع "فلوس" ہے، قرن کا معنی گیسو، اور ایک زمانہ کے لوگ بھی ہیں، اس کا اطلاق زمانہ کے ایک حصہ پر ہوتا ہے۔

قرن: اہل نجد کی میقات بھی ہے یہ عرفات سے قریب ایک پہاڑ ہے، اس کو قرن المنازل اور قرن الثعالب بھی کہتے ہیں[1]۔

فقہاء کے یہاں اس لفظ کا استعمال ان لغوی معانی سے الگ نہیں ہے۔

قرن سے متعلق احکام:

اول: قرن بمعنی میقات:

۲-قرن قاف پر فتحہ اور راء پر سکون کے ساتھ: نجد کی طرف سے حج کے لئے آنے والوں کی میقات ہے، یہ ان میقاتوں میں سے ہے جن پر اہل علم کا اجماع ہے اس کو "قرن المنازل" اور "قرن الثعالب" بھی کہتے ہیں[2] ابن جماعہ نے کہا: اس کو "قرن" بلا اضافت کہا جاتا ہے اور مسند میں امام شافعی کی ایک روایت میں اس کا نام "قرن

(۱) المصباح المنیر، القاموس المحیط۔

(۲) البنایہ ۳/۴۵۰، ۴۵۱، الشرح الصغیر ۲/۲۱، المجموع ۷/۱۹۷، حاشیۃ الجمل ۲/۴۰۲، الاقناع ۱/۲۳۵، المغنی ۳/۲۷۵۔

المعادن'' آیا ہے[1]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: ''احرام'' (فقرہ ۴۰)۔

دوم: جانور کا قرن (سینگ)۔

بے سینگ کی بکری یا گائے کی قربانی:

۳- حنفیہ، مالکیہ اور ابن حامد کے علاوہ حنابلہ کی رائے ہے کہ قربانی اور ہدی میں جماء (یعنی وہ جانور جس کو پیدائشی طور پر سینگ نہ ہو) کافی ہے[2]۔

شافعیہ نے کراہت کے ساتھ جماء کی قربانی جائز قرار دی ہے[3]۔

ابن حامد نے کہا: جماء جانور کی قربانی ناجائز ہے، اس لئے کہ آدھی سے زیادہ سینگ کا نہ ہونا مانع ہے تو ساری سینگ کا نہ ہونا بدرجہ اولی مانع ہوگا، نیز اس لئے کہ جس میں ایک آنکھ کا ہونا مانع ہے اس میں اندھا ہونا بھی مانع ہے، اسی طرح جہاں ٹوٹی سینگ کا ہونا مانع ہے تو بلا سینگ کا ہونا بدرجہ اولی مانع ہوگا[4]۔

تفصیل اصطلاح: ''جماء'' (فقرہ ۳) میں ہے۔

ٹوٹی سینگ والے جانور کی قربانی:

۴- حنفیہ کی رائے ہے کہ ٹوٹی سینگ والے جانور کی قربانی جائز ہے، بشرطیکہ ٹوٹنا مشاش تک نہ پہنچا ہو اور اگر مشاش تک پہنچ گیا تو کافی نہیں ہے، مشاش ہڈیوں کے سرے کو کہتے ہیں جیسے گھٹنے[5]۔

(۱) مواہب الجلیل ۳/۳۲۲۔
(۲) بدائع الصنائع ۵/۷۶، المواق ۳/۲۴۰، کشاف القناع ۳/۶، المغنی ۸/۶۲۵۔
(۳) المجموع ۸/۴۰۲۔
(۴) المغنی ۸/۶۲۶۔
(۵) بدائع الصنائع ۵/۲۹۴۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ ہدی اور قربانی میں ٹوٹی سینگ والا جانور کافی ہے، البتہ اگر خون رس رہا ہو تو ناجائز ہے کیونکہ یہ مرض ہے[1]۔

شافعیہ نے کہا: ٹوٹی سینگ والا جانور کراہت کے ساتھ کافی ہے خواہ ٹوٹنے کے سبب اس کی سینگ سے خون بہے یا نہ بہے[2]، قفال نے کہا: لیکن اگر ٹوٹنے کی تکلیف گوشت میں اثر انداز ہو جائے تو یہ خارش کے درجہ میں ہوگا[3]۔

حنابلہ کی رائے ہے کہ عضباء کی قربانی جائز نہیں ہے اور یہ وہ جانور ہے جس کے کان یا سینگ کا اکثر حصہ جاتا رہا ہو، اس لئے کہ حضرت علیؓ کی یہ حدیث ہے کہ: ''نهى رسول الله ﷺ أن يضحى بأعضب القرن والأذن''[4] (رسول اللہ ﷺ نے سینگ اور کان کے کٹے ہوئے جانور کی قربانی کرنے سے منع فرمایا ہے)، قتادہ کہتے ہیں: میں نے اس کا ذکر سعید بن مسیّب سے کیا تو انہوں نے فرمایا کہ عضب نصف یا نصف سے زیادہ کے کٹ کر غائب ہونے کو کہتے ہیں، امام احمد نے فرمایا: عضباء وہ جانور ہے جس کے کان یا سینگ کا اکثر حصہ غائب ہو، اس کو حنبل نے نقل کیا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ اکثر کل کی طرح ہے[5]۔

سوم: قرن بمعنی ایک زمانہ کے لوگ اور زمانہ کا ایک حصہ:

خیر القرون:

۵- اس پر علماء کا اتفاق ہے کہ خیر القرون رسول اللہ ﷺ کا قرن

(۱) التاج والإکلیل ۳/۲۴۱۔
(۲) المجموع ۸/۴۰۲۔
(۳) روضۃ الطالبین ۳/۱۹۶۔
(۴) حدیث: ''نهى رسول الله ﷺ أن يضحى......'' کی روایت ترمذی (۴/۹۰) نے کی ہے، منذری نے مختصر سنن أبی داؤد (۴/۱۰۸) میں اس کے ایک راوی پر کلام ہونے کی وجہ سے اس کو معلول قرار دیا ہے۔
(۵) کشاف القناع ۳/۵-۶۔

(دور) ہے[۱]، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا: "خیر أمتي قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم" قال عمران – راوي الحديث–: فلا أدري أذكر بعد قرنه قرنين أو ثلاثا، "ثم إن بعدكم قوما يشهدون ولا يستشهدون، ويخونون ولا يؤتمنون، وينذرون ولا يفون، ويظهر فيهم السمن"، وفي رواية: "خير الناس قرني ثم الذين يلونهم...."[۲] (میری امت میں بہتر قرن (زمانہ) میرا زمانہ ہے، پھر ان لوگوں کا جوان کے بعد ہیں پھر ان لوگوں کا جوان کے بعد ہیں)، (راوی حدیث) عمران کہتے ہیں: مجھے یاد نہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے اپنے زمانہ کے بعد دو زمانوں کا ذکر کیا یا تین زمانوں کا، آپ نے فرمایا: پھر ان کے بعد تو ایسے لوگ پیدا ہوں گے جن کی گواہی کوئی نہ چاہے پھر بھی وہ خواہ مخواہ گواہی دیں گے، خیانت کریں گے ان پر کوئی بھروسہ نہ کرے گا، وہ نذر مانیں گے لیکن پوری نہیں کریں گے اور ان میں موٹاپا ظاہر ہوگا ایک روایت میں ہے: (بہتر لوگ میرے زمانہ کے ہیں پھر وہ لوگ جو ان کے بعد آئیں گے....) ابن حجر نے کہا: اس حدیث میں نبی ﷺ کے قرن (زمانہ) سے مراد: صحابہ ہیں[۳]۔

نووی نے کہا: صحیح جمہور کی رائے ہے کہ ہر وہ مسلمان جس نے نبی کریم ﷺ کو دیکھا گو کہ ایک گھڑی وہ صحابی ہے اور "خير الناس" (بہتر لوگ) والی روایت اپنے عموم پر ہے، اس سے مراد: سارا قرن

(۱) صحیح مسلم بشرح النووی ۱۶/ ۸۳، شائع کردہ دارالقلم۔

(۲) حدیث: "خير الناس قرني ثم الذين يلونهم......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۷/ ۳) اور مسلم (۴/ ۱۹۶۴) نے حضرت عمران بن حصینؓ سے کی ہے، الفاظ بخاری کے ہیں، دوسری روایت بخاری (فتح الباری ۷/ ۳) اور مسلم (۴/ ۱۹۶۳) نے حضرت ابن مسعودؓ سے کی ہے۔

(۳) فتح الباری ۷/ ۵، ۶۔

(زمانہ) ہے اس سے صحابی کو انبیاء کرام علیہم الصلاۃ والسلام پر یا عام عورتوں کو مریم و آسیہ وغیرہ پر فوقیت دینا لازم نہیں آتا، کیونکہ مراد مجموعی طور پر زمانہ کے لحاظ سے مجموع زمانہ ہے۔

قاضی نے کہا: یہاں "قرن" (زمانہ) سے کیا مراد ہے علماء کا اس میں اختلاف ہے، مغیرہ نے کہا: آپ کے قرن (زمانہ) سے مراد: آپ کے صحابہ ہیں ان کے بعد سے مراد ان کے بیٹے ہیں، اور تیسرے نمبر پر ان کے بیٹوں کے بیٹے ہیں، شہر نے کہا: جب تک آپ کا دیدار کرنے والی کوئی آنکھ باقی رہے آپ کا قرن ہے، پھر آپ کا دیدار کرنے والوں کا دیدار کرنے والی کوئی آنکھ جب تک باقی ہے دوسرا قرن ہے اور اسی طرح اس کے بعد ہے، کئی ایک حضرات نے کہا: ایک طبقہ کے تمام لوگ جو ایک وقت میں ساتھ ساتھ ہوں قرن کہلاتے ہیں، ایک قول ہے: قرن: ایسے زمانہ والوں کو کہا جاتا ہے جس میں کوئی نبی مبعوث کیا گیا، خواہ اس کا زمانہ طویل ہو یا مختصر۔

حربی نے سالوں کے اعتبار سے اس کی تحدید کے بارے میں ایک سو بیس سال تک اختلاف لکھا ہے پھر کہا: اس میں سے کوئی چیز واضح نہیں ہے، ان کی رائے ہے کہ قرن ہر وہ امت ہے جو ہلاک ہوگئی اور اس کا کوئی فرد باقی نہ رہا۔

حسن وغیرہ نے کہا: قرن دس سال کا ہے، قتادہ نے ستر سال، نخعی نے چالیس سال، زرارہ بن ابی اوفی نے ایک سو بیس سال اور عبدالملک بن عمیر نے سو سال قرار دیا ہے، ابن اعرابی نے کہا: قرن وقت کو کہتے ہیں۔

نووی نے کہا: صحیح یہ ہے کہ آپ ﷺ کا قرن صحابہ ہیں، دوسرے نمبر پر تابعین اور تیسرے پر تبع تابعین ہیں[۱]۔

(۱) صحیح مسلم بشرح النووی ۱۶/ ۸۳، ۸۴، ۸۵، شائع کردہ دارالقلم۔

قَرَن

تعریف:

۱-قرن راء کے فتح کے ساتھ مصدر ہے، کہا جاتا ہے:قرنت الجارية قرنا: لڑکی کی شرم گاہ میں قرن (راء کے سکون کے ساتھ) ہونا، یعنی شرم گاہ میں وطی سے مانع کوئی چیز ہونا، اس کو عفلہ کہا جاتا ہے۔

ایک قول ہے: قرن: رحم (بچہ دانی) میں فراز کی طرح ہے جو انسانوں، بکریوں اور گایوں میں ہوتا ہے۔

قرناء: العفلاء۔

التہذیب میں ہے: قرناء: وہ عورت جس کی شرم گاہ میں مرد کے عضو تناسل کے جانے سے مانع کوئی چیز ہو خواہ موٹا غدود ہو یا جڑا ہوا گوشت یا ہڈی ہو ان سب کو قرن کہا جاتا ہے۔

لغت مین قرن کے بہت سے معانی ہیں۔

قرن (سکون کے ساتھ): ایک مقام کا نام بھی ہے جو اہل نجد کی میقات ہے۔

قرن کا اطلاق زمانہ کے ایک حصہ پر ہوتا ہے[1]۔

یہاں اصطلاح میں قرن سے مراد: نکاح میں عورت کا ایک عیب ہے۔

حنفیہ و مالکیہ نے کہا: قرن: عورت کی شرم گاہ میں مرد کے عضو تناسل کے داخل ہونے کے مقام پر اگنے والا گوشت ہے۔

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر مادہ: ''قرن''۔

حنفیہ نے کہا: جیسے غدود: مالکیہ نے کہا: یہ بکری کی سینگ کے مشابہ ہوتا ہے۔

انہوں نے صراحت کی ہے کہ یہ کبھی کبھی ہڈی کی بھی شکل میں ہوتا ہے[1]۔

شافعیہ نے کہا: قرن: جماع کے مقام کا ہڈی کے ذریعہ بند ہوجانا ہے[2]۔

حنابلہ نے کہا: یہ عورت کی شرم گاہ میں پیدا ہونے والا گوشت ہے جس سے شرم گاہ بند ہوجاتی ہے، یہ قاضی کا قول اور خرقی کا ظاہر کلام ہے، ایک قول ہے: قرن: وہ ہڈی یا غدود ہے جو مرد کے عضو تناسل کے داخل ہونے سے مانع ہو یہ بات صاحب المطلع اور زرکشی نے کہی ہے[3]۔

متعلقہ الفاظ:

رتق:

۲-رتق لغت میں: فتق کی ضد ہے، رتق: فتق (شگاف) کو بند کرنا اور درست کرنا کہا جاتا ہے: رتقه يرتقه رتقا فارتتق: یعنی جوڑ دیا اور وہ جڑ گیا۔

رتق تاء متحرکہ کے ساتھ: تمہارے قول، رتقت المرأة رتقا وهي رتقاء بينة الرتق کا مصدر ہے جس کے معنی یہ ہیں کہ عورت کے ختنہ کی جگہ ملی ہوئی ہے اور اس جگہ کے بند اور جڑی ہوئی ہونے کی وجہ سے اس سے فائدہ اٹھایا نہیں جاسکتا اور اس سے جماع نہیں کیا جاسکتا[4]۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین علی الدر المختار ۲/ ۵۹۷، الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۲۷۸۔
(۲) نہایۃ المحتاج ۶/ ۳۰۳۔
(۳) کشاف القناع ۵/ ۱۰۹۔
(۴) لسان العرب، المصباح المنیر مادہ: ''رتق''۔

اصطلاح میں: جماع کے مقام کا گوشت کے ذریعہ بند ہونا کہ اس کے ہوتے ہوئے جماع نہ ہوسکے [۱]۔

قرن اور رتق کے درمیان ربط یہ ہے کہ یہ دونوں نکاح کے تعلق سے عورت کے عیوب ہیں۔

اجمالی حکم:

۳- مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ قرن ان عیوب میں سے ہے جن کے سبب خیار ثابت ہوتا ہے، لہٰذا شوہر کو نکاح کے فسخ کرنے اور اس کو نافذ رکھنے کا اختیار حاصل ہوگا اگر اسے اپنی بیوی میں عقد کی حالت میں قرن کا عیب ملے اور اس کو پہلے سے اس کا علم نہ ہو، اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کے ہوتے ہوئے نکاح کا اصل مقصد یعنی جماع فوت ہوگیا [۲]۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ بیوی میں قرن کا عیب ہونے سے شوہر کو نکاح فسخ کرنے کا اختیار نہیں ہوگا عطاء، نخعی، عمر بن عبد العزیز، ابو زیاد، ابو قلابہ، ابن ابی لیلی، اوزاعی، ثوری، علی اور ابن مسعودؓ کا یہی قول ہے۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ موت کے سبب کلی طور پر استیفاء (یعنی فائدہ اٹھانا) کا ختم ہوجانا فسخ کا سبب نہیں ہے تو ان عیوب کے سبب اس میں خلل آنا بدرجہ اولی فسخ کا سبب نہ ہوگا، یہ اس لئے کہ استیفاء ثمرات میں سے ہے اور ثمرہ کا فوت ہونا عقد میں اثر انداز نہیں استحقاق تو قدرت ملنا ہے جو حاصل ہے [۳]۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین علی الدر المختار ۲/۵۹۷، الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۲/۲۷۸، روضۃ الطالبین ۷/۱۷۷، کشاف القناع ۵/۱۰۹۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۲/۲۷۸، حاشیۃ العدوی علی شرح الرسالہ ۲/۸۳، شرح روض الطالب ۳/۱۷۶، نہایۃ المحتاج ۶/۳۰۳، کشاف القناع ۵/۱۰۹، ۱۱۰۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین علی الدر المختار ۲/۵۹۷، فتح القدیر ۳/۲۶۷، ۲۶۸ طبع =

قرن کے عیب والی بیوی کا نفقہ:

۴- قرن کے عیب والی بیوی کا نفقہ اس کے شوہر پر واجب ہوگا، اس لئے کہ نفقہ کے واجب کرنے میں اعتبار عورت کا مقصود منفعت یعنی وطی یا اس کے دواعی کے لئے محبوس ہونا ہے [۱]۔

قرن کے عیب والی عورت کے لئے باری مقرر ہونے کا وجوب:

۵- قرن کے عیب والی عورت کے لئے باری کا مقرر ہونا واجب ہوگا، جیسا کہ ہر اس عورت کے لئے واجب ہوگا جس کے ساتھ کوئی شرعی یا طبعی (فطری) عذر لگا ہوا ہو اس لئے کہ مقصود انسیت ہے، استمتاع نہیں ہے [۲]۔

قرن کے عیب والی بیوی کو دوا کرانے پر مجبور کرنا:

۶- قرن کے عیب والی عورت کو مجبور نہیں کیا جائے گا کہ وہ اس مقام کا آپریشن کرائے لیکن اگر وہ ایسا کرلے اور وطی کرنا ممکن ہو تو شوہر کو خیار نہیں ہوگا یہ مالکیہ و شافعیہ کے نزدیک ہے [۳]۔

حنفیہ نے کہا: شوہر اپنی بیوی کے بند مقام کا آپریشن کراسکتا ہے اور بیوی کو اس پر مجبور کیا جائے گا اگر وہ انکار کرے، اس لئے کہ عورت پر جو تسلیم (سپردگی) واجب ہے اس کے بغیر ممکن نہیں ہوگی [۴]۔

= الأمیریہ ۱۳۱۵ھ۔

(۱) رد المحتار ۲/۶۴۵، مغنی المحتاج ۳/۴۳۷، المغنی ۷/۶۰۳، الشرح الکبیر للدردیر ۲/۵۱۷، اس کی عبارت یہ ہے: عورت کے لئے نفقہ ہے اگر اس میں قرن کا عیب ہو اور شوہر نے اس کا علم ہوتے ہوئے اس سے دخول کیا ہو یا شرم گاہ سے باہر استمتاع کرنے سے شوہر راضی ہو۔

(۲) مغنی المحتاج ۳/۲۵۲، رد المحتار ۲/۴۰۰، حاشیۃ الدسوقی ۲/۳۳۹۔

(۳) نہایۃ المحتاج ۶/۳۰۳، أسنی المطالب ۳/۱۷۶، حاشیۃ الدسوقی ۲/۲۸۴۔

(۴) رد المحتار ۲/۵۹۷۔

قرن کے عیب والی بیوی سے ایلاء:

۷- قرن کے عیب والی اپنی بیوی سے شوہر کے ایلاء کے صحیح ہونے کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

شافعیہ وحنابلہ کی رائے ہے کہ قرن اور رتق کے عیب والی بیوی سے اِیلاء صحیح نہیں ہوگا، انہوں نے کہا: اس لئے کہ ایلاء کی غرض یعنی بیوی سے وطی نہ کرکے اس کو اذیت پہنچانے کا قصد نہیں پایا جاتا ہے، اس لئے کہ وہ بذات خود ناممکن ہے [۱]، حنفیہ نے کہا: قرن اور رتق کے عیب والی بیوی سے ایلاء صحیح ہے، اس لئے کہ آیت کریمہ عام ہے: "لِلَّذِيْنَ يُؤْلُوْنَ مِنْ نِّسَآئِهِم" [۲] (جو لوگ اپنی بیویوں سے (ہمبستری نہ کرنے کی) قسم کھا بیٹھتے ہیں) اور اس کا ایلاء سے فَي (رجوع کرنا) زبانی ہوگا، مثلاً وہ یوں کہے: میں نے اس عورت کی طرف فَي (رجوع) کرلیا [۳]۔

تفصیل اصطلاح: "ایلاء" میں ہے۔

قرن المنازل

دیکھئے: "قَرْن"۔

قرین

دیکھئے: "جن"۔

---

(۱) المحلی علی القلیوبی ۳/۹، المغنی لابن قدامہ ۷/۳۱۳۔

(۲) سورۂ بقرہ/۲۲۶۔

(۳) تبیین الحقائق ۲/۱۶۲، ابن عابدین ۲/۵۵۲۔

قرینہ

تعریف:

۱-قرینہ لغت میں: قرن الشيء بالشيء سے ماخوذ ہے، یعنی ایک چیز کو دوسرے میں جوڑنا، اور ملانا مثلاً دو اونٹوں کو ایک ہی رسی میں باندھ دینا، اور جیسے حج وعمرہ کو ایک ساتھ ملا دینا، یا جیسے کھاتے وقت دو کھجوروں یا دو لقموں کو ملانا، مقارنت کا معنی: مرافقت اور مصاحبت بھی آتا ہے، اسی مفہوم میں بیوی کے لئے لفظ "قرینہ" اور شوہر کے لئے لفظ "قرین" بولا جاتا ہے[۱]۔

اصطلاح میں: جو صریح نہ ہو اور مراد کو بتائے[۲]۔

قرینہ کی مشروعیت:

۲-قرینہ فی الجملہ مشروع ہے، اس لئے کہ سورہ یوسف میں یہ فرمانِ باری ہے: "وَجَآءُو عَلَىٰ قَمِيصِهِۦ بِدَمٍ كَذِبٍ"[۳] (اور ان کے کرتہ پر جھوٹ موٹ کا خون (بھی) لگا لائے)۔

قرطبی نے اپنی تفسیر میں کہا[۴]: جب انہوں نے خون کو اپنی سچائی کی علامت بنانا چاہا تو اللہ نے اس علامت کے ساتھ اس کے خلاف ایک علامت رکھ دی، یعنی قمیص کا پھٹا نہ ہونا کیونکہ حضرت یوسف پر قمیص ہو، بھیڑیا ان پر حملہ کرے اور قمیص صحیح سالم رہ جائے ایسا ہونا ممکن نہیں ہے اور اس پر علماء کا اجماع ہے کہ حضرت یعقوب علیہ السلام نے قمیص کے صحیح سالم ہونے سے ان کے جھوٹا ہونے پر استدلال کیا اور علماء نے اس آیت سے بہت سے فقہی مسائل میں امارات (علامات) پر عمل کرنے پر استدلال کیا ہے[۱]۔

اسی طرح ان کا استدلال اس فرمان باری سے ہے: "وَشَهِدَ شَاهِدٌ مِّنْ أَهْلِهَآ إِن كَانَ قَمِيصُهُۥ قُدَّ مِن قُبُلٍ فَصَدَقَتْ وَهُوَ مِنَ ٱلْكَٰذِبِينَ. وَإِنْ كَانَ قَمِيصُهُۥ قُدَّ مِن دُبُرٍ فَكَذَبَتْ وَهُوَ مِنَ ٱلصَّٰدِقِينَ"[۲] (اور اس (عورت) کے خاندان سے ایک گواہ نے گواہی دی کہ ان کا پیراہن اگر آگے سے پھٹا ہو تو وہ سچی ہے اور یہ جھوٹے اور اگر ان کا پیراہن پیچھے سے پھٹا ہو تو وہ جھوٹی اور یہ سچے)، کہ علامت کے ذریعہ حکم کو ثابت کرنا جائز ہے، کیونکہ عزیز مصر کی بیوی نے حضرت یوسف علیہ الصلاۃ والسلام پر جو الزام لگایا تھا، اس میں اس کی کذب بیانی علماء نے اس سے ثابت کی ہے[۳]۔

نیز رسول اللہ ﷺ کا ارشاد گرامی ہے: "الأيم أحق بنفسها من وليها، والبكر تستأمر، وإذنها سكوتها"[۴] (بیوہ عورت اپنے نکاح میں اپنے ولی سے زیادہ حق رکھتی ہے اور کنواری سے اس کے نکاح میں اجازت لی جائے گی، اور اس کی اجازت اس کی خاموشی ہے)، اس میں خاموشی کو رضا مندی پر دلالت کرنے والا قرینہ قرار دیا گیا، اور اس عورت کے خلاف یہ گواہی دینا جائز ہے کہ وہ راضی رہی، یہ قرائن کے ذریعہ فیصلہ کرنے کی ایک قوی ترین

---

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، المعجم الوسیط۔
(۲) قواعد الفقہ للبرکتی، التعریفات للجرجانی۔
(۳) سورۂ یوسف/ ۱۸۔
(۴) تفسیر القرطبی ۹/ ۱۷۳، ۱۷۴۔

---

(۱) التبصرہ ۲/ ۹۵، القرطبی ۹/ ۱۷۳۔
(۲) سورۂ یوسف/ ۲۶، ۲۷۔
(۳) احکام القرآن لابن العربی ۱/ ۴۴۰۔
(۴) حدیث: "الأيم أحق بنفسها......" کی روایت مسلم (۲/ ۱۰۳۷) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے۔

دلیل ہے۔

اسی طرح درپیش مسائل میں خلفاء راشدین اور صحابہ کرام کا یہی طریقہ رہا ہے، مثلاً حضرت عمر بن خطاب، ابن مسعود اور عثمانؓ کا شراب کی بو پائے جانے یا شراب قی ءکرنے پر وجوب حد کا فیصلہ کرنا جو ظاہری قرینہ پر اعتماد کرتے ہوئے تھا اور اس میں کسی نے ان کی مخالفت کی ہو اس کا علم نہیں ہے یہی امام مالکؒ کا مذہب ہے نیز حضرت عمرؓ نے بے شوہر کی عورت میں حمل ظاہر ہونے پر اس کے سنگ سار کرنے کا فیصلہ فرمایا، اس کے قائل امام مالک اور احمد ہیں اور یہ ظاہری قرینہ پر اعتماد کی وجہ سے ہے[1]۔

اس کی دلیل یہ فرمان باری ہے: ''فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ''[2] (پھر ہم نے سمجھا دیا وہ فیصلہ سلیمان کو)۔

قطعی وغیر قطعی قرائن:

۳-بعض قرائن اتنے قوی ہوتے ہیں کہ ان سے یقین حاصل ہوتا ہے، اور بعض ضعیف ہوتے ہیں[3]، یقین کا فائدہ دینے والے قرینہ کی مثال علماء یہ دیتے ہیں کہ کسی خالی گھر سے کوئی شخص نکلے جو خوف زدہ اور بدحواس ہو اس کے ہاتھ میں خون آلود چھری ہو اور جب گھر کے اندر جایا جائے تو اسی وقت اس میں اپنے خون میں لت پت ایک ذبح کیا ہوا شخص ملے تو یہاں اس شخص کے قاتل ہونے میں کوئی اشتباہ نہ ہوگا اس لئے کہ یہ یقینی قرینہ موجود ہے[4]۔

رہا وہ قرینہ جس کی دلالت قطعی نہیں بلکہ اکثر ظنی ہوتی ہے، مثلاً عرفی قرائن اور دعوے کی روداد وفریقین کے تصرفات سے مستنبط قرائن تو یہ ابتدائی دلیل ہے جو ایک فریق کے دعوے کے لئے اس کی قسم کے ساتھ سبب ترجیح ہے اگر قاضی کو اس پر اطمینان ہوجائے اور اس کے خلاف کا ثبوت نہ ہو۔

مقصود یہ ہے کہ شریعت کسی حق کو رد نہیں کرتی، نہ کسی دلیل کی تکذیب کرتی ہے اور نہ کسی صحیح علامت کو باطل قرار دیتی ہے، ''مجلۃ الاحکام العدلیہ'' دفعہ (۱۷۴۰) میں یہ طریقہ اپنایا گیا ہے کہ قطعی قرینہ حکم وفیصلہ کا ایک سبب ہے اور اس کی تعریف ان الفاظ میں کی گئی ہے کہ قرینہ یقین کی حد تک پہنچنے والی علامت ہے، دیکھئے دفعہ (۱۷۴۱)۔

قرائن کو اپنانا:

۴-ابن فرحون مالکی نے اپنی کتاب ''تبصرۃ الحکام'' میں امام ابن عربی فقیہ مالکی کا یہ قول نقل کیا ہے: نگراں کا فریضہ ہے کہ امارات و علامات میں غور وفکر کرے اگر ان میں تعارض ہو اور ان میں سے جو راجح ہو ترجیح کے پہلو کے حق میں فیصلہ کرے اور یہ پہلو تہمت کا قوی ہونا ہے، قرینہ کے ذریعہ فیصلہ کرنے میں کوئی اختلاف نہیں ہے مذاہب اربعہ کے یہاں متفقہ کچھ مسائل میں قرینہ پر عمل موجود ہے اور بعض مسائل کے قائل خاص طور پر مالکیہ ہیں[1]۔

تاہم ان تمام صورتوں کو ضبط کرنا جن میں قرینہ پر عمل ہے ایک نہایت ہی مشکل کام ہے، کیونکہ واقعات غیر محدود اور مسائل نوع بہ نوع کے ہیں، قاضی اپنی فہم وزکاوت کی بنیاد پر ان کو نکال سکتا ہے، علماء نے ان صورتوں کے کچھ حصے کو محض اس لئے کہ لکھا ہے کہ ان سے روشنی ملے اور ان سے پیدا ہونے والے قرائن کا علماء کے یہاں اعتبار ہونے پر دلیل دی جا سکے ان بعض صورتوں میں سے یہ ہیں:

(۱) التبصرۃ لابن فرحون ۲؍۹۷۔
(۲) سورۂ انبیاء؍۷۹۔
(۳) الطرق الحکمیہ؍ص ۱۹۴۔
(۴) مجلۃ الاحکام العدلیہ: دفعہ (۱۷۴۱)۔

(۱) التبصرہ؍ص ۹۷، ۹۸۔

اول: سارے فقہاء کہتے ہیں کہ شب زفاف میں جب عورت شوہر کے پاس پہنچائی جائے تو مرد کے لئے اس سے وطی کرنا جائز ہے اگر چہ اس کے پاس عادل آدمیوں نے گواہی نہ دی ہو کہ یہ عورت فلانہ بنت فلاں ہے جس کے ساتھ اس نے عقد نکاح کیا ہے اور اگر چہ اس نے عورتوں سے یہ نہ پوچھا ہو کہ یہی اس کی بیوی ہے جس کے ساتھ اس نے عقد نکاح کیا ہے یہ ظاہری قرینہ پر اعتماد کرنے کی وجہ سے ہے جس کو گواہی کے درجہ میں رکھا گیا ہے۔

دوم: لوگ قدیم وجدید ہر دور میں ان بچوں اور باندیوں پر اعتماد کرتے ہیں جن کے ہاتھوں ان کے پاس ہدیے بھیجے جاتے ہیں ان کی باتوں کو قبول کرتے اور ان کے ذریعہ بھیجے گئے کھانوں کو کھاتے ہیں۔

سوم: لوگ گھروں میں جانے کے لئے بچوں کی اجازت کا اعتبار کرتے ہیں۔

چہارم: کسی کی گری ہوئی چیز اٹھالینا جائز ہے جس کا مالک معلوم نہ ہو اور جس کو انسان اس کی حقارت کی وجہ سے تلاش نہیں کرتا مثلاً کھجور یا پیسہ اسی طرح باغات میں ان کے مالکین کے چلے جانے اور ان کو چھوڑ دینے کے بعد جو پھل اور دانے باقی رہ جاتے ہیں ان کو لینا جائز ہے، اسی طرح کھیتی کی کٹائی کے وقت جو دانے گر جاتے ہیں اور کھیتی کا مالک ان کے اٹھانے کا اہتمام نہیں کرتا ان کو اٹھانا جائز ہے، اسی طرح جو کھانے اور کپڑوں کے ٹکڑے اور دوسری حقیر چیزیں لوگ بے رغبتی کے سبب پھینک دیتے ہیں ان کو اٹھالینا جائز ہے۔

پنجم: راستوں پر بنے ہوئے حوض سے پانی پینا جائز ہے اگر چہ پینے والے کو مالکان کی طرف سے صراحتہً اجازت کا علم نہ ہو، یہ دلالت حال پر اعتماد کرنے کی وجہ سے ہے۔

ششم: رکاز دفینہ کے بارے میں ان کا یہ کہنا: اگر اس پر مسلمانوں کی کوئی علامت ہو تو وہ کنز ہے اور اس پر لقطہ کا حکم جاری ہوگا اور اگر اس پر کفر کی علامات ہوں مثلاً صلیب وغیرہ تو یہ رکاز ہے۔

ہفتم: کسی سامان کی بیع کے وکیل کے لئے اس کے ثمن پر قبضہ کرنا جائز ہے اگر چہ مؤکل نے اس کو صراحت کے ساتھ اس کی اجازت نہ دی ہو یہ قرینہ حال پر اعتماد کرنے کی وجہ سے ہے۔

ہشتم: نکول (قسم کھانے سے گریز کرنا) کی بنیاد پر فیصلہ کرنا اور احکام (عدالتی فیصلوں) میں اس کا معتبر ہونا یہ محض ظاہری قرینہ کی طرف رجوع کرنے کی وجہ سے ہے جس کو براءت ذمہ کی اصل پر مقدم کیا گیا ہے۔

نہم: جو شخص لقطہ کے ڈاٹ اور بندھن کو بتائے لقطہ اس کے حوالہ کرنا جائز ہے۔

دہم: خنثی (مخنث) کے مسئلہ پر غور کرنا اور اس کے بارے میں مردانگی یا نسوانیت دونوں حالتوں میں سے کسی ایک پر دلالت کرنے والی امارات وقرائن پر اعتماد کرنا۔

یازدہم: کنواری لڑکی کا شوہر پر رضامندی کو اس کی خاموشی سے معلوم کرنا۔

دوازدہم: اگر بیوی کو پردہ میں کرلیا اور اس کے ساتھ خلوت میں چلا گیا تو ہمارے اصحاب نے کہا: اگر اس نے اس کو طلاق دے دی اور کہا کہ میں نے اس کو ہاتھ نہیں لگایا اور عورت دعویٰ کرے کہ اس نے جماع کیا ہے تو عورت کو سچا مانا جائے گا اور اس کو پورا مہر ملے گا[1]۔

اس تجزیہ سے ظاہر ہوتا ہے کہ مالکیہ وحنابلہ کے یہاں بالاتفاق بلا کسی قید وبند کے مطلق طور پر قرائن احوال پر عمل ہے، ان کے مذہب

(۱) یہ وہ چند مثالیں اور صورتیں ہیں جن میں قرینہ پر عمل کیا گیا ہے ان کا انتخاب کتاب التبصرۃ (بعنوان: فصل: فقہاء مذاہب اربعہ کے یہاں قرائن وعلامات کی بنیاد پر فیصلہ کرنے کے عمل کا بیان)، نیز ابن القیم کی کتاب: الطرق الحکمیہ، اور مذہب حنفی کی کتاب معین الحکام سے کیا گیا ہے۔

کے مآخذ اس پر گواہ ہیں[1]۔

جبکہ حنفیہ وشافعیہ نے تنگ حدود کے اندر قرائن پر عمل کیا، وہ قرینہ حسیہ وحالیہ اور قطعی قرینہ کا اعتبار کرتے ہیں، چنانچہ علامہ ابن نجیم نے قاضی کے لئے قابل اعتماد حجتوں کو شمار کراتے ہوئے لکھا ہے: حجت بینہ عادلہ یا اقرار یا قسم سے انکار یا قسم یا قسامت یا قاضی بننے کے بعد اس کے علم میں آنا یا قطعی قرینہ ہے، موصوف نے کہا: ہم نے اس کی وضاحت شرح میں دعوی کی بحث میں کی ہے۔

موصوف نے لکھا ہے کہ صرف چند مسائل میں قرینہ کی بنیاد پر فیصلہ کیا جائے گا اور انہوں نے اس کا ذکر شرح میں باب تحالف میں کیا ہے۔

مزنی نے اپنی کتاب میں صراحت کی ہے کہ ظن کی بنیاد پر فیصلہ کرنا ناجائز ہے، اس سے پہلے انہوں نے میاں بیوی کے مابین گھر کے سامان کے بارے میں نزاع اور عطار ودباغ کے نزاع کا ذکر کیا اور یہ کہ اگر ظن کا استعمال صحیح ہوتا تو عطار کے حق میں عطر کا اور دباغ کے حق میں دباغت کا فیصلہ کر دیا جاتا[2]۔

اس کے علاوہ امام جصاص نے بہت سی صورتیں لکھی ہیں جن میں سے بعض میں قرائن پر عمل ہے، مثلاً میاں بیوی کے مابین گھر کے سامان کے بارے میں اختلاف ہو تو عورتوں سے متعلقہ سامان بیوی کا ہوگا اور جو سامان مردوں سے متعلق ہے وہ شوہر کا ہوگا، چنانچہ انہوں نے سامان کی ظاہری شکل کی بنیاد پر فیصلہ کیا ہے[3]۔

ان کی کتابوں سے یہ سمجھ میں آتا ہے کہ وہ قرائن پر (اگر ان کو قابل عمل قرار دیں) خاص طور پر حقوق العباد میں عمل کرتے ہیں، قصاص اور حدود میں ان پر عمل نہیں کرتے ہیں، چنانچہ مثلاً وہ کنواری لڑکی کے سکوت وخاموشی کو رضا کا قرینہ، ہبہ اور صدقہ پر مالک کی موجودگی میں اس کی خاموشی کے ساتھ قبضہ کو قبضہ کی اجازت، قبضہ کرنے اور تصرف کرنے کو ملکیت کے ثبوت کا قرینہ، مبارک بادی قبول کرنے کے معمول کے ایام میں بچہ کی ولادت پر مبارک بادی قبول کرنے کو اپنے سے اس کے نسب کے ثبوت کا قرینہ مانتے ہیں اور انہوں نے کنز کی علامت کا اعتبار کیا ہے اور کہا کہ اس سے اسلام کا پتہ چلے تو لقطہ ہوگا اور اگر کفر کا پتہ چلے تو اس میں خمس (پانچواں حصہ) ہے[1]۔

ابن عابدین (بیٹے) نے اپنے والد کے رسالہ ''نشر العرف فی بناء بعض الاحکام علی العرف'' کے اپنے حاشیہ میں لکھا ہے: آج مفتی کے لئے جائز ہے کہ اپنے زمانہ والوں کے عرف پر فتوی دے اگرچہ وہ متقدمین زمانہ کے خلاف ہو۔

---

(۱) التبصرۃ لابن فرحون ۲/ ۹۵ اور اس کے بعد کے صفحات، الطرق الحکمیہ ص ۱۹۴۔

(۲) مختصر المزنی علی ہامش کتاب الام ۵/ ۲۶۶، کتاب تبویب الاشباہ والنظائر ص للشیخ مفتی محمد ابو الفتح حنفی ص ۳۱۰۔

(۳) احکام القرآن للجصاص ۳/ ۱۷۱، ۱۷۲۔

(۲) مجموع رسائل ابن عابدین ۲/ ۱۲۶، المحلی وحاشیۃ القلیوبی ۳/ ۳۵۰، ۴/ ۱۶۴۔

قریہ

تعریف:

۱-قریہ لغت میں: ہر وہ جگہ جہاں متصل مکانات ہوں اور اس کو مستقر بنایا گیا ہو۔

قریہ کا اطلاق شہروں وغیرہ پر ہوتا ہے، اور قریتین جن کا ذکر اس فرمان باری میں ہے: "وَقَالُوا لَوْلَا نُزِّلَ هٰذَا الْقُرْءَانُ عَلَىٰ رَجُلٍ مِّنَ الْقَرْيَتَيْنِ عَظِيمٌ"[1] (اور کہنے لگے کہ یہ قرآن دو (مشہور) بستیوں کے کسی بڑے آدمی پر کیوں نہیں نازل کیا گیا)۔ وہ مکہ مکرمہ شرفہا اللہ اور طائف ہیں، اسی طرح قریہ کا اطلاق رہائشی مقامات، مکانات اور جائدادوں پر ہوتا ہے[2]۔

اصطلاح میں: شافعیہ میں قلیوبی کی تعریف یہ ہے کہ ایسی یک جائی آبادی جہاں کوئی شرعی حاکم (قاضی) یا پولیس یا معاملات کرنے کے لئے بازار نہ ہوں اس کو قریہ کہتے ہیں[3]۔

حنفیہ میں کاسانی کی تعریف ہے: قریہ: بڑی آبادی جو مصر (شہر) سے چھوٹا ہو[4]۔

(۱) سورۂ زخرف ۳۱/۔
(۲) المصباح المنیر، لسان العرب، المعجم الوسیط، المفردات فی غریب القرآن۔
(۳) حاشیۃ القلیوبی وعمیرہ ۳/ ۱۲۵، مغنی المحتاج ۲/ ۴۱۹۔
(۴) بدائع الصنائع ۱/ ۲۵۹۔

متعلقہ الفاظ:

الف-مصر

۲-مصر لغت میں: ہر محدود شہر جہاں گھر، بازار، مدارس اور دوسری عام ضروریات کی چیزیں ہوں، وہاں فئی اور صدقات کو تقسیم کیا جائے۔

اس کے اصطلاحی مفہوم میں اختلاف ہے: امام ابوحنیفہؒ سے مروی ہے کہ مصر ایسی بڑی آبادی جہاں گلیاں و بازار ہوں، اس کے محلے ہوں جہاں کوئی والی وحاکم مقرر ہو جو اپنے حشم (کارندوں) اور اپنے یا دوسرے کے علم کے ذریعہ ظالم سے مظلوم کو انصاف دلا سکے اور لوگ واقعات پیش آنے پر اس سے رجوع کریں۔

کرخی نے کہا: مصر جامع: وہ جگہ جہاں حدود قائم کی جائیں اور احکام نافذ ہوں۔

قلیوبی نے کہا: مصر وہ یک جائی آبادی جہاں کوئی شرعی حاکم، پولس اور معاملات کے لئے بازار ہوں۔

مصر قریہ سے بڑا ہے[1]۔

ب-بلد: (قصبہ)۔

۳-بلد لغت میں: اس نشان زدہ جگہ کا نام ہے جس کی حد ہو وہاں اس کے باشندوں کے اکٹھا ہونے اور اس میں ان کے قیام کرنے کی وجہ سے انس حاصل ہو، جہاں بہت سی جماعتوں کا وطن ہو، زمین کی کشادہ جگہ کو بلد کہتے ہیں۔

بلد قریہ سے بڑا ہوتا ہے[2]۔

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، غریب القرآن، المعجم الوسیط مادہ: "مصر"، بدائع الصنائع ۱/ ۲۵۹، الفواکہ الدوانی ۱/ ۳۰۵، حاشیۃ القلیوبی وعمیرہ ۳/ ۱۲۵، مغنی المحتاج ۲/ ۴۱۹۔
(۲) لسان العرب، المصباح المنیر، المعجم الوسیط، المفردات فی غریب القران =

قریہ سے متعلق احکام:

الف-نماز جمعہ سے متعلق:

۴- قریہ والوں پر نماز جمعہ کے واجب ہونے میں فقہاء کا اختلاف ہے، حنفیہ کی رائے ہے کہ وہ قریے جو مصر (شہر) کے ملحقات میں سے نہیں ہیں وہاں کے لوگوں پر جمعہ واجب نہیں ہوگا اور وہاں جمعہ ادا کرنا صحیح نہیں ہوگا، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد گرامی ہے: "**لا جمعة ولا تشريق ولا فطر ولا أضحى إلا في مصر جامع**"[1] (جمعہ، تشریق، فطر اور عید اضحیٰ صرف کسی مصر جامع (بڑے شہر) میں ہیں) نیز حضرت علیؓ نے فرمایا: "**لا جمعة ولا تشريق إلا في مصر جامع**"[2] (جمعہ اور تشریق صرف مصر جامع میں ہیں) نیز اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ مدینہ میں جمعہ قائم کرتے تھے اور یہ روایت میں نہیں کہ آپ نے مدینہ کے اردگرد قریوں میں جمعہ قائم کرایا، اسی طرح صحابہ کرام نے شہروں کو فتح کیا لیکن صرف امصار (شہروں) میں منبر نصب کئے، نیز اس لئے کہ ظہر کی نماز فرض ہے جس کو کسی قطعی نص کے بغیر ترک نہیں کیا جائے گا، نص میں امصار کے علاوہ مقامات پر جمعہ کا ترک وارد ہے اور اسی لئے صحراء مین جمعہ ادا نہیں کیا جاتا ہے، نیز اس لئے کہ جمعہ ایک عظیم ترین شعار دین ہے لہذا یہ شعائر کے اظہار کی جگہ کے ساتھ خاص ہوگا اور وہ مصر ہے[3]۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ قریہ والوں پر جمعہ واجب ہے بشرطیکہ وہاں اہل جمعہ کی اتنی بڑی تعداد پائی جائے جس سے قریہ قریہ بن سکے، ان کے لئے بے خوف ہوکر وہاں اقامت کرنا ممکن ہو، اپنی ذات اور اپنے قریہ کی حفاظت کے لئے کسی اور کی ضرورت نہ ہو، انہوں نے اس کی کوئی معین تعداد نہیں لکھی ہے بلکہ یہ کہا کہ امن وخوف کی کثرت میں اطراف وعلاقوں کے لحاظ سے یہ تعداد الگ الگ ہوگی، چنانچہ پرامن اطراف میں چند لوگوں سے قریہ قریہ بن جائے گا لیکن جہاں خوف واندیشہ ہو وہ اس کے خلاف ہے، البتہ مالکیہ کے یہاں مذہب میں اتفاق ہے کہ تین چار لوگوں پر جمعہ واجب نہیں ہوگا اور چالیس سے کم افراد سے جمعہ ہوجائے گا، جس تعداد سے قریہ قریہ بن جاتا ہے اس کے بارے میں علماء مالکیہ کے اقوال ذکر کرنے کے بعد مواق نے کہا: اس کا حاصل یہ ہے کہ میرا یہ فتوی صحیح ہے کہ جمعہ قائم کرنے کے لئے قریہ میں تیس مردوں کا ہونا شرط ہے اگر اتنی تعداد میں وہ حاضر ہوں تو ٹھیک ہے ورنہ لوگ ظہر کی نماز پڑھیں گے، لیکن اگر جمعہ پڑھ لیں تو کافی ہے اور اگر بارہ یا اس سے زیادہ مرد ہوں تو (اس باب میں) ابن عربی وغیرہ کے قول کی رعایت میں میں نے نماز کو جائز قرار دیا ہے[1]۔

شافعیہ کی رائے ہے کہ اگر قریہ والوں کی اتنی بڑی جماعت ہو جن سے جمعہ صحیح ہوجاتا ہے تو ان پر جمعہ واجب ہوگا، اس لئے کہ اس حالت میں قریہ مدینہ (شہر) کی طرح ہے، اسی طرح اگر پرسکون اوقات میں معمول کی آواز کے ساتھ قریب کے شہر میں کوئی مؤذن اذان دے اور اس کی آواز ان تک پہنچے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے کہ "**الجمعة على من سمع النداء**"[2] (جمعہ اس

= مادہ: "بلد"، حاشیۃ القلیوبی ۳/ ۱۲۵۔

(۱) حدیث: "لا جمعة ولاتشريق......" کی روایت زیلعی نے نصب الرایہ (۲/ ۱۹۵) میں کی ہے، اور کہا: مرفوعاً غریب ہے، البتہ ہمیں یہ حضرت علی پر موقوف روایت ملی ہے۔

(۲) قول علی: "لا جمعة ولا تشريق......" کی روایت عبد الرزاق نے المصنف (۳/ ۱۶۸) میں کی ہے۔

(۳) بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع ۱/ ۲۵۹۔

(۱) مواہب الجلیل ۲/ ۱۶۱ اور اس کے بعد کے صفحات، التاج والإکلیل لمختصر خلیل ۲/ ۱۶۱۔

(۲) حدیث: "الجمعة على من سمع النداء" کی روایت ابوداؤد (۱/ ۶۴۰) نے حضرت عبداللہ بن عمروؓ سے کی ہے، ابوداؤد نے اشارہ کیا ہے کہ یہ موقوف ہونے کی وجہ سے معلول ہے، ابن حجر نے فتح الباری (۲/ ۳۸۵) میں کہا: =

شخص پر واجب ہے جو اذان سنے)۔

اگر قریہ والے قریب کے دو شہروں کی اذان سنیں تو جہاں جماعت بڑی ہو وہاں آنا ان پر واجب ہے اور اگر دونوں جگہ کی جماعت برابر ہو تو قریب تر کی رعایت اولی ہے، اس کی نظیر جماعت کا مسئلہ ہے، ایک قول ہے: جو زیادہ دور ہو اس کی رعایت اولی ہے اس لئے کہ زیادہ چلنے کے سبب اس میں زیادہ اجر ہوگا۔

لیکن اگر قریہ میں مذکورہ بالا شکل کی جماعت نہ ہو اور قریب کے کسی شہر کی اذان کی آواز ان تک نہ پہنچتی ہو تو ان پر جمعہ واجب نہیں ہوگا، انہوں نے کہا: حتی کہ اگر دو قریے یا قریب قریب چند قریے ہوں ایک کی آواز دوسرے قریہ تک پہنچتی ہو لیکن ہر ایک کے باشندوں کی تعداد چالیس سے کم ہو تو ان پر جمعہ واجب نہیں ہوگا اور اگر وہ ان میں سے کسی ایک قریہ میں جمع ہو جائیں تو بھی ان کا جمعہ صحیح نہیں ہوگا، اس لئے کہ محل جمعہ میں انہوں نے اقامت نہیں کی ہے[1]۔

حنابلہ کی رائے ہے کہ قریہ والے دو حال سے خالی نہیں: ان کے اور مصر (شہر) کے درمیان ایک فرسخ سے زیادہ کا فاصلہ ہوگا یا نہیں؟ اگر ان کے اور مصر کے درمیان ایک فرسخ سے زیادہ کا فاصلہ ہو تو ان پر واجب نہیں کہ چل کر شہر جائیں اور ان کے حال کا اعتبار ان کی ذات سے ہوگا اور اگر ان کی تعداد چالیس ہو اور ان میں جمعہ کی ساری شرطیں موجود ہوں تو جمعہ قائم کرنا ان پر واجب ہوگا اور ان کو اختیار ہے کہ چل کر شہر جائیں یا اپنے قریہ میں جمعہ قائم کریں، افضل یہ ہے کہ اپنے قریہ میں جمعہ قائم کریں، اس لئے کہ اگر کچھ لوگ شہر چلے گئے تو باقی لوگوں کے جمعہ میں خلل آئے گا اور اگر اپنے قریہ میں جمعہ قائم کریں گے تو سارے لوگ اس میں شریک ہو جائیں گے، نیز اس لئے کہ اپنے مقام پر جمعہ قائم کرنے سے مسلمانوں کی جماعتوں کو بڑھانا ہے۔

اگر ان پر بذات خود جمعہ واجب نہ ہو تو ان کو اختیار ہے کہ چل کر شہر جائیں یا ظہر پڑھیں، افضل یہ ہے کہ چل کر شہر جائیں تاکہ جمعہ کے لئے جانے والے کا ثواب ان کو بھی ملے اور اختلاف سے نکل جائیں۔

حال دوم: ان کے قریہ اور مصر کے درمیان ایک فرسخ یا اس سے کم کا فاصلہ ہو تو ان کے بارے میں غور کیا جائے گا اگر ان کی تعداد چالیس سے کم ہو اور وہ اہل جمعہ ہوں تو جمعہ کے لئے جانا ان پر واجب ہوگا، اس لئے کہ فرمان باری ہے: "يَأَيُّهَا الَّذِيْنَ ءَ امَنُوٓا إِذَا نُوْدِيَ لِلصَّلٰوةِ مِنْ يَّوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوا إِلٰى ذِكْرِ اللّٰهِ"[1] (اے ایمان والو! جب جمعہ کے دن اذان کہی جائے نماز کے لئے تو چل پڑا کرو اللہ کی یاد کی طرف)۔

اور اگر خود ان پر جمعہ واجب ہو اور ان سے قریب جمعہ کی جگہ، دوسرا قریہ ہو تو وہاں چل کر جانا ان پر لازم نہیں ہوگا وہ اپنی جگہ پر نماز پڑھیں گے، اس لئے کہ ایک قریہ دوسرے سے اولی نہیں ہے اور اگر وہ چل کر وہاں جانا چاہیں تو جائز ہے لیکن افضل یہ ہے کہ اپنی جگہ پر نماز پڑھیں اور اگر کچھ لوگ چلے جائیں اور باقی رہنے والوں کی تعداد کم ہو جائے تو چل کر جانا ان پر لازم ہوگا تاکہ اس کے نتیجہ میں جمعہ کا ترک نہ ہو۔

اگر جمعہ کی قریب جگہ مصر (شہر) ہو تو بھی ان کو اختیار ہے کہ چل کر شہر جائیں یا اپنے قریہ میں جمعہ قائم کریں۔

امام احمد سے مروی ہے کہ چل کر شہر جانا ان پر لازم ہوگا البتہ اگر

= اس کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ابن ام مکتوم سے فرمایا: کیا تم اذان سنتے ہو؟ انہوں نے کہا: ہاں، آپ ﷺ نے فرمایا: تو آ جاؤ۔

(۱) مغنی المحتاج ۱/ ۲۷۸، المجموع للنووی ۴/ ۴۸۶ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۱) سورۂ جمعہ/ ۹۔

ان کو کوئی عذر ہو تو اپنے قریہ میں جمعہ پڑھیں گے، پہلا قول زیادہ صحیح ہے، اس لئے کہ قریے والے اسلامی شہروں مین جمعہ قائم کرتے ہیں اگر چہ وہ شہر سے قریب ہوں اور اس پر کوئی نکیر نہیں ہے۔

اگر اہل مصر چالیس سے کم ہوں اور ان کے پاس اہل قریہ آ جائیں اور سب مصر میں جمعہ قائم کریں تو صحیح نہیں ہوگا، اس لئے کہ اہل قریہ مصر میں مقیم نہیں ہیں اور اہل مصر کے ذریعہ جمعہ کا انعقاد نہ ہوگا کیونکہ ان کی تعداد قلیل ہے۔

اگر خود اہل قریہ پر جمعہ واجب ہو تو اہل مصر پر واجب ہوگا کہ چل کر اہل قریہ کے پاس جائیں اگر ان کے درمیان ایک فرسخ سے کم کا فاصلہ ہو، اسی طرح اہل قریہ پر لازم ہے کہ چل کر مصر جائیں اگر مصر میں جمعہ قائم ہوا اور اہل قریہ کی تعداد چالیس سے کم ہو۔

لیکن اگر مصر و قریہ ہر ایک میں لوگوں کی تعداد چالیس سے کم ہو تو ان دونوں میں سے کہیں جمعہ قائم کرنا جائز نہیں ہوگا (۱)۔

ب - سفر میں:

۵ - جمہور فقہاء نے کہا: اگر کوئی شخص کسی ایسے قریہ سے سفر کرے جس کی فصیل ہے تو اس کے سفر کا آغاز جس میں اس کے لئے رخصتوں پر عمل کرنا جائز ہوتا ہے (مثلا چار رکعتی نماز میں قصر اور جمع بین الصلوات وغیرہ) اس قریہ کی اپنی خاص فصیل سے آگے بڑھ جانے پر ہوگا اگر چہ کئی ایک فصیل ہوں یا اندر کھیتیاں، باغات اور کھنڈرات ہوں اس لئے کہ فصیل کے اندر کی چیز خود قریہ میں شمار کی جاتی ہے اور اقامت کی جگہ کے اندر داخل ہوتی ہے اور فصیل ہی کی طرح خندق اور مٹی کا وہ آڑ ہے جس سے قریہ والے اپنے قریہ کو گھیر دیتے ہیں اور اگر قریہ کی فصیل وغیرہ نہ ہو یا فصیل ہے لیکن خاص اس قریہ کی نہیں ہے مثلا اس کے اندر ایک اور قریہ یا زیادہ قریے آتے ہوں گو کہ قریب قریب ہوں تو اس کے سفر کا آغاز آبادی سے آگے بڑھ جانے پر ہوگا، یعنی وہ اپنے قریہ کے گھروں سے نکل جائے اور ان کو اپنے پیچھے چھوڑ دے، اس لئے کہ قرآن کی اس آیت: "وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلٰوةِ" (۱) (اور جب تم زمین میں سفر کرو تو تم پر اس باب میں کوئی مضائقہ نہیں کہ نماز میں کمی کر دیا کرو)، میں جس سفر کا ذکر ہے اس سے اس کا ثبوت ہو جاتا ہے۔

ابن منذر نے کہا: ہماری یادداشت کے مطابق تمام اہل علم کا اجماع ہے کہ جو سفر کرنا چاہے وہ نماز میں قصر کرے گا جب وہ اس قریہ کے گھروں سے نکل جائے جہاں سے نکل رہا ہے۔

شافعیہ نے کہا: قریہ سے متصل باغات اور کھیتوں سے آگے بڑھنا شرط نہیں ہے اس لئے کہ وہ قریہ میں داخل نہیں ہیں، نیز اس لئے کہ عادتاً ان کو اقامت کے لئے نہیں بنایا جاتا ہے۔

مالکیہ نے کہا: متصل رہائشی باغات اور جو ان کے حکم میں ہیں مثلا وہ باغات جن سے ان کے مالکان وابستہ ضروریات جیسے آگ لینا، کھانا پکانا اور روٹی پکانا اور جس کے خریدنے کی ضرورت پڑتی ہے اس میں فائدہ اٹھاتے ہیں ان سے آگے بڑھنا شرط ہے، رہے حقیقتاً وحکماً علاحدہ کھیتیاں اور باغات تو ان سے آگے بڑھنا شرط نہیں ہے۔

دو متصل قریے ہوں (مالکیہ نے کہا: اسی طرح دو قریب قریب کے قریے جن میں سے ہر ایک کے باشندے دوسرے قریہ کے باشندوں سے فائدہ اٹھاتے ہوں) تو دونوں سے آگے بڑھنا شرط ہے اس لئے کہ یہ دونوں ایک قریہ کے حکم میں ہیں۔

اگر دو علاحدہ علاحدہ قریے ہوں (شافعیہ نے کہا: گو کہ علاحدگی

(۱) المغنی لابن قدامہ ۲/ ۳۶۱ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۱) سورۂ نساء/ ۱۰۱۔

معمولی ہو) تو دونوں سے آگے بڑھنا شرط نہیں ہے بلکہ سفر کے پائے جانے کے لئے صرف اپنے قریہ سے آگے بڑھنا کافی ہوگا، مالکیہ نے کہا کہ دو علحدہ علحدہ قریوں کی طرح دو دشمن قریے ہیں کہ آپسی عداوت کے سبب ایک کے باشندے دوسرے سے فائدہ نہ اٹھاتے ہوں تو ان دونوں سے آگے بڑھنا شرط نہیں ہے۔

ابتداءً جہاں سے آگے بڑھنا شرط ہے مسافر اپنے قریہ کی واپسی میں وہاں پہنچ جائے تو اس کا سفر ختم ہوجائے گا [۱]۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۵۲۵، الفواکہ الدوانی ۱/ ۲۹۸، المجموع للنووی ۴/ ۳۴۶ اور اس کے بعد کے صفحات، مغنی المحتاج ۱/ ۲۶۴، المغنی لابن قدامہ ۲/ ۲۵۹۔

قَزَع

تعریف:

۱- قزع (قاف وزاء کے فتحہ کے ساتھ) کے لغوی معانی میں سے: بادل کے ہلکے ٹکڑے ہیں اس کا واحد قزعۃ ہے، اور چھوٹے اونٹ ہیں اور یہ کہ سر مونڈ کر چند جگہوں پر متفرق بال چھوڑ دئے جائیں تو اس بال کو "قزع" کہتے ہیں [۱]۔

اصطلاح میں: ابن عابدین نے کہا: قزع یہ ہے کہ سر کے کچھ حصہ کو مونڈ دیا جائے اور کچھ حصہ کو متفرق جگہ سے تین انگلیوں کے بقدر چھوڑ دیا جائے" الغرائب" میں یہی لکھا ہے۔

نووی نے کہا: قزع مطلقا سر کے کچھ حصہ کو مونڈنا ہے، بعض حضرات نے کہا: سر کو متفرق جگہوں سے مونڈنا ہے [۲]۔

شرعی حکم:

۲- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ قزع مکروہ ہے [۳]، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ نے قزع سے منع فرمایا ہے اور ارشاد فرمایا: "**احلقوہ کلہ**

(۱) القاموس المحیط، المغرب للمطرزی، النہایہ لابن الأثیر، الصحاح۔

(۲) صحیح مسلم بشرح النووی ۱۳/ ۳۴۷ طبع دار القلم، نیز دیکھئے: فتح الباری ۱۰/ ۳۶۵، تحریر الفاظ التنبیہ للنووی رص ۳۴ طبع دار القلم، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۶۱۔

(۳) ابن عابدین ۵/ ۲۶۱، القوانین الفقہیہ رص ۴۴۹، شائع کردہ الدار العربیہ للکتاب، أسنی المطالب ۱/ ۵۵۱، المغنی ۱/ ۹۰، الآداب الشرعیہ لابن مفلح ۳/ ۳۵۰، ۳۵۱۔

أو اتركوه كله"[۱] (پورے سر کو مونڈ و یا پورے کو چھوڑ و)۔

ممانعت کی علت میں اختلاف ہے: ایک قول ہے کہ اس لئے کہ اس سے شکل بدنما ہوجاتی ہے، ایک قول ہے: اس لئے کہ یہ شیطان کی شکل ہے، ایک قول ہے اس لئے کہ یہ یہود کا شعار ہے یہ ابوداؤد کی روایت میں وارد ہے[۲]، ایک قول ہے: یہ شریر و بدکار لوگوں کی شکل ہے[۳]۔

نووی نے کہا: قزع بالاجماع مکروہ ہے اگر متفرق جگہوں پر ہو، البتہ دوا وغیرہ کے لئے مکروہ نہیں ہے اور یہ کراہت تنزیہی ہے، مرد وعورت میں کوئی فرق نہیں ہے، امام مالک نے لڑکی اور لڑکے میں اس کو مکروہ کہا ہے، ان حضرات کی ایک روایت میں کہا گیا ہے کہ لڑکے اور لڑکی کے لئے قصہ کے بال اور گدی میں ہو تو کوئی مضایقہ نہیں ہے، موصوف نے کہا: ہمارا مذہب مطلقا مکروہ ہونا ہے[۴]۔

قصہ (قاف کے ضمہ اور صاد مہملہ کی تشدید کے ساتھ) دونوں کنپٹیوں کا بال ہے[۵]۔

(۱) حدیث:"نهى النبي ﷺ عن القزع وقال:احلقوه كله أو اتركوه كله" کی روایت ابوداؤد (۴/ ۴۱۱) نے کی ہے، اصل حدیث بخاری (فتح الباری ۱۰/ ۳۶۳، ۳۶۴) اور مسلم (۳/ ۱۶۷۵) میں ہے۔

(۲) فتح الباری ۱۰/ ۳۶۵۔

حدیث:"أن القزع من زي اليهود" کی روایت ابوداؤد (۴/ ۴۱۲) نے حضرت انس بن مالکؓ سے کی ہے، اس کی اسناد میں ایک مجہول راوی عورت ہے جیسا کہ المیزان للذہبی (۴/ ۶۱۰) میں ہے۔

(۳) عمدۃ القاری ۲۲/ ۵۸۔

(۴) فتح الباری ۱۰/ ۳۶۵۔

(۵) عمدۃ القاری ۲۲/ ۵۸۔

قسامت

تعریف:

۱- قسامت کے لغوی معانی میں: وہ قسمیں جو مقتول کے اولیاء پر تقسیم کی جاتی ہیں اگر وہ خون کا مطالبہ کریں۔

اس کا ایک معنی مصالحت ہے جو مسلمانوں اور ان کے دشمن کے درمیان ہوتی ہے۔

اس کے معانی میں سے: حسن (خوبصورتی) ہے[۱]۔

قسامت اصطلاح میں حنفیہ کے نزدیک یہ ہے کہ جس محلّہ میں کوئی مقتول پایا جائے وہاں کے پچاس افراد یوں کہیں: بخدا! نہ ہم نے اس کو قتل کیا ہے نہ اس کے قاتل کو جانتے ہیں[۲]۔

مالکیہ نے کہا (جیسا کہ ابن عرفہ نے لکھا ہے): قسامت: خون کے ثابت کرنے کے لئے پچاس قسمیں کھانا یا ان میں سے کچھ قسمیں کھانا ہے[۳]۔

قسامت شافعیہ کے نزدیک ان قسموں کا نام ہے جن کو خون کے اولیاء پر تقسیم کیا جاتا ہے[۴]۔

حنابلہ کے نزدیک: مقتول کے دعوے میں مکرر قسموں کا نام قسامت ہے[۵]۔

(۱) المصباح المنیر، ترتیب القاموس المحیط۔

(۲) بدائع الصنائع ۷/ ۲۸۶، تکملہ فتح القدیر ۸/ ۳۸۴۔

(۳) مواہب الجلیل شرح مختصر خلیل ۶/ ۲۷۳، القوانین الفقہیہ رص ۲۲۸۔

(۴) مغنی المحتاج ۴/ ۱۰۹۔

(۵) المغنی والشرح الکبیر ۱۰/ ۲، الفروع لابن مفلح ۶/ ۴۶۔

متعلقہ الفاظ:

الف-یمین:

۲-یمین کے لغوی معانی میں سے قوت، قسم اور برکت ہے [۱]۔

اصطلاح میں: مخصوص طریقہ پر کسی بڑی ذات کا ذکر کر کے کسی حکم کو مؤکد (یقینی) بنانا ہے [۲]۔

یمین اور قسامت میں ربط یہ ہے کہ یمین عام ہے۔

ب-لوث:

۳-لوث: ایسا قرینہ جو ظن کا باعث ہو اور جس سے دل میں دعوے دار کی سچائی کا خیال پیدا ہو [۳]۔

لوث اور قسامت میں ربط یہ ہے کہ لوث قسامت کی شرط ہے۔

قسامت کا حکم:

۴-قسامت کے حکم میں فقہاء کا اختلاف ہے:

جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ قسامت مشروع ہے اور اس سے قصاص یا دیت کا ثبوت ہوتا ہے، اگر دعوے کے ساتھ کوئی بینہ یا اقرار نہ ہو اور لوث پایا جائے۔

قسامت کے مشروع ہونے کی دلیل یہ روایت ہے: "ما روي عن سهل بن أبي حثمة أنه أخبره عن رجال من كبراء قومه: أن عبد الله بن سهل ومحيصَة خرجا إلى خيبر من جهد أصابهم، فأتى محيصة فأخبر أن عبد الله بن سهل قد قتل وطرح في عين أو فقير، فأتى يهود فقال: أنتم والله قتلتموه قالوا: والله ما قتلناه، ثم أقبل حتى قدم على قومه فذكر لهم ذلك، ثم أقبل هو وأخوه حويصة -وهو أكبر منه- وعبد الرحمن بن سهل فذهب محيصة ليتكلم -وهو الذي كان بخيبر- فقال رسول الله ﷺ لمحيصة كبّر كبّر، (يريد السن)، فتكلم حويصة، ثم تكلم محيصة، فقال رسول الله ﷺ: "إما أن يدوا صاحبكم، وإما أن يؤذنوا بحرب" فكتب رسول الله ﷺ إليهم في ذلك، فكتبوا إنا والله ما قتلناه، فقال رسول الله، لحويصة ومحيصة وعبد الرحمن: "أتحلفون وتستحقون دم صاحبكم"؟ قالوا لا، قال: "فتحلف لكم يهود" قالوا ليسوا بمسلمين، فوداه رسول الله ﷺ من عنده، فبعث إليهم بمائة ناقة حتى أدخلت عليهم الدار، فقال سهل: فقد ركضتني منها ناقة حمراء" [۱] (سہل بن ابوحثمہ کہتے ہیں کہ ان کو ان کی قوم کے بڑے لوگوں نے بتایا کہ عبداللہ بن سہل اور محیصہ خیبر گئے ان کو ایک دشواری پیش آئی تھی، وہاں محیصہ کو کسی نے آ کر خبر دی کہ عبداللہ بن سہل مارے گئے اور ان کی لاش کسی چشمہ یا کسی گڑھے میں پھینک دی گئی، وہ یہود کے پاس آئے اور بولے: خدا کی قسم! تم نے اس کو مارا ہے، یہودیوں نے کہا: خدا کی قسم! ہم نے اس کو نہیں مارا پھر وہ اپنی قوم کے پاس آئے ان سے واقعہ بیان کیا، پھر محیصہ اور ان کے بھائی حویصہ (جوان سے بڑے تھے) اور عبدالرحمٰن بن سہل تینوں آئے اور (خدمت نبوی میں) محیصہ بات کرنے لگے اور وہی خیبر گئے تھے، تو رسول اللہ ﷺ نے محیصہ سے فرمایا: بڑے کی بڑائی کرو (یعنی بڑے کو بات کرنے دو) چنانچہ حویصہ نے بات کی پھر محیصہ نے بھی بات کی تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

(۱) القاموس المحیط۔

(۲) مطالب اولی النہی ۶/۳۵۷، ۳۵۸۔

(۳) روضۃ الطالبین ۱۰/۱۰۔

(۱) حدیث: سہل بن ابی حثمہ کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۲/۲۲۹) اور مسلم (۳/۱۲۹۱، ۱۲۹۲) نے کی ہے، الفاظ مسلم کے ہیں۔

پھر یہود تمہارے آدمی کی دیت (خون بہا) دیں یا جنگ کا اعلان کریں، رسول اللہ ﷺ نے اس کے بارے میں یہود کو لکھا، انہوں نے جواب میں لکھا کہ خدا کی قسم ہم نے اس کو قتل نہیں کیا ہے، رسول اللہ ﷺ نے حویصہ، محیصہ اور عبدالرحمٰن سے فرمایا: تم قسم کھاؤ گے اور اپنے آدمی کا خون (کا بدلہ) لو گے؟ انہوں نے کہا: نہیں، آپ نے فرمایا: تو یہودی تمہارے لئے قسم کھائیں گے؟ انہوں نے کہا: وہ تو مسلمان نہیں ہیں پھر رسول اللہ ﷺ نے ان کی دیت اپنے پاس سے ادا کی، رسول اللہ ﷺ نے سو اونٹ ان کے پاس بھیجے جوان کے گھر کے اندر چلے گئے، سہل کہتے ہیں کہ ان میں سے ایک سرخ اونٹنی نے مجھے لات ماردی تھی)۔

نیز یہ روایت کہ (ابوسلمہ رسول اللہ ﷺ کے ایک انصاری صحابی سے نقل کرتے ہیں کہ "أن رسول الله ﷺ أقر القسامة على ما كانت عليه في الجاهلية، وزاد في رواية: وقضى بها رسول الله ﷺ بين ناس من الأنصار في قتيل ادَّعوه على اليهود"[1] (رسول اللہ ﷺ نے قسامت کو اسی طور پر باقی رکھا جیسے جاہلیت کے زمانہ میں تھی، ایک روایت میں یہ اضافہ ہے (اور رسول اللہ ﷺ ایک مقتول کے بارے میں کچھ انصاریوں کے مابین قسامت کا فیصلہ فرمایا، انصاریوں نے اس مقتول کے قتل کا دعویٰ یہود پر کیا تھا)۔

حکم بن عیینہ، ابوقلابہ، ابراہیم بن علیۃ، سلیمان بن یسار، مسلم بن خالد کی رائے اور عمر بن عبدالعزیز سے ایک روایت یہ ہے کہ قسامت کو اختیار نہیں کیا جائے گا اور اس پر عمل کرنا واجب نہیں ہے، اس لئے کہ یہ شریعت کے ان اصول کے خلاف ہے جن کے صحیح ہونے پر اجماع ہے۔

(۱) حدیث: "رجل من الأنصار......" کی روایت مسلم (۱۲۹۵/۳) نے کی ہے۔

ان اصول میں سے ایک یہ ہے کہ کوئی شخص صرف کسی ایسی چیز پر قسم کھائے گا جس کے بارے میں اس کو قطعی علم ہو یا اس نے اس کا محسوس طور پر مشاہدہ کیا ہو، اور جب یہ بات ہے تو اولیاء دم (مقتول کے ورثہ) کیسے قسم کھائیں گے جبکہ انہوں نے قاتل کو دیکھا نہیں ہے، بلکہ ایسا بھی ہوتا ہے کہ وہ کسی شہر میں ہوتے ہیں اور قاتل دوسرے شہر میں ہوتا ہے[1]، ان حضرات نے اس سلسلہ میں اس حدیث سے استدلال کیا ہے جو ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ: "**لو يعطى الناس بدعواهم لادّعى ناس دماء رجال وأموالهم، ولكن اليمين على المدعى عليه**"[2] (اگر لوگوں کو جس چیز کا وہ دعویٰ کریں دلا دیا جائے تو کچھ لوگ دوسروں کی جان و مال کا دعوی کرنے لگیں گے، لیکن مدعا علیہ پر قسم واجب ہے)۔

قسامت کے جائز ہونے کی حکمت:

۵- قسامت جان کی حفاظت اور خون کو رائیگاں ہونے سے بچانے کے لئے جائز قرار دی گئی ہے، تاکہ اسلام میں کوئی خون رائیگاں نہ جائے یا بغیر قصاص کے نہ چھوڑ دیا جائے اور تاکہ کوئی مجرم سزا سے بچ نہ سکے، جمعہ کے دن، یا طواف میں بھیڑ کے سبب مرنے والے کے بارے میں حضرت علی نے حضرت عمرؓ سے فرمایا: امیر المؤمنین! کسی مسلمان کا خون بغیر قصاص کے نہ چھوڑ دیا جائے اگر آپ کو اس کے قاتل کا علم ہو تو ٹھیک ہے ورنہ بیت المال سے اس کی دیت دیجئے[3]۔

(۱) فتح الباری شرح صحیح البخاری ۲۳۵/۱۲۔

(۲) حدیث: "أن النبي ﷺ قال: لو يعطى الناس بدعواهم......" کی روایت مسلم (۱۳۳۶/۳) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے۔

(۳) المغنی والشرح الکبیر ۹/۱۰۔

چنانچہ اسلامی شریعت حد درجہ خواہاں ہے کہ جان کی حفاظت ہو اور کوئی خون رائیگاں نہ جائے اور چونکہ قتل کثرت سے ہوتا ہے اور اس پر گواہی کم ہو پاتی ہے، کیونکہ قاتل قتل کے لئے سنسان جگہوں کا انتخاب کرتا ہے، اسی لئے قسامت مقرر کی گئی تا کہ جان کا تحفظ ہو سکے [۱]۔

قسامت کی شرطیں:

شرط اول: وہاں لوث ہو:

۶- متعلقہ الفاظ کے ذیل میں لوث کی تعریف آ چکی ہے یہ جمہور کے نزدیک شرط ہے [۲]۔

تفصیل اصطلاح: ''لوث'' میں ہے۔

شرط دوم: مدعا علیہ کا مکلّف ہونا:

۷- قتل کے ملزم کا مکلّف ہونا شرط ہے، تا کہ قسامت کا دعویٰ صحیح ہو کیونکہ بچہ و مجنون پر قسامت نہیں ہے یہ شافعیہ و حنابلہ کے نزدیک ہے [۳]۔

دوسرے فقہاء کے یہاں یہ شرط نہیں ہے اور مکلّف و غیر مکلّف قسامت میں برابر ہیں۔

شرط سوم: مدعی کا مکلّف ہونا:

۸- دعویٰ کے صحیح ہونے کے لئے مدعی کا مکلّف ہونا شرط ہے، لہذا بچہ یا مجنون کا دعویٰ نہیں سنا جائے گا بلکہ ان کے واسطے ولی دعویٰ

(۱) بدایۃ المجتہد ۲/ ۴۲۸۔

(۲) مغنی المحتاج ۴/ ۱۱۱، روضۃ الطالبین ۱۰/ ۱۰، المغنی والشرح الکبیر ۱۰/ ۷، ۸، شرح الخرشی ۸/ ۵۱، حاشیۃ الشبر املسی علی نہایۃ المحتاج ۷/ ۳۰۷۔

(۳) منتہی الإرادات ۳/ ۳۳۳، مطالب أولی النہی ۶/ ۱۴۸، الوجیز فی الفقہ للغزالی ۲/ ۱۵۹، روضۃ الطالبین ۱۰/ ۴۔

کرے گا یا ان دونوں کے بالغ ہونے تک موقوف کر دیا جائے گا اور اگر قتل کے وقت بچہ یا مجنون ہو اور دعوے کے وقت کامل و مکلّف ہو تو دعویٰ سنا جائے گا، اس لئے کہ ایک دوسرے سے سن کر اس کو حال کا علم ہو سکتا ہے اور جس چیز پر قسم کھانا ہے اگر اس کو اس کا علم مجرم کے اقرار یا کسی معتبر آدمی سے سن کر ہو تو حلف اٹھا سکتا ہے [۱]۔

شرط چہارم: مدعا علیہ کا معین ہونا:

۹- جمہور فقہاء نے کہا: اگر دعویٰ کسی شہر، یا محلّہ کے باشندوں پر، یا کسی ایک غیر معین فرد پر یا کسی غیر معین جماعت پر ہو تو قسامت واجب نہیں ہوگی [۲]، لہذا اگر کسی معین شخص یا معین جماعت پر قتل کا دعویٰ ہو تو سنا جائے گا، اگر قاضی کے سامنے ان لوگوں کا ذکر کرے اور ان کو حاضر کئے جانے کا مطالبہ کرے تو قاضی اس کے مطالبہ کو تسلیم کرے گا اور اگر کسی ایسی جماعت کا ذکر کرے جن کا قتل پر اکٹھا ہونا غیر متصور ہو تو اس کے قول کی طرف توجہ نہ کرے گا کیونکہ یہ محال چیز کا دعویٰ ہے۔

اگر کہے: میرے والد کو ان دو میں سے کسی ایک نے قتل کیا ہے، یا ان دس افراد میں سے کسی ایک نے قتل کیا ہے اور قاضی سے مطالبہ کرے کہ ان لوگوں سے دریافت کرے اور ہر ایک سے حلف لے تو کیا قاضی اس کے مطالبہ کو تسلیم کرے گا؟ اس میں دو اقوال ہیں: اصح قول ہے کہ تسلیم نہیں کرے گا اور اگر مدعی حاضرین پر اپنے دعوے میں کہے اس کو ان میں سے کسی ایک نے قتل کیا ہے یا کہے: اس کو اس نے یا اس نے قتل کیا ہے اور ان سے حلف لینے کا مطالبہ کرے تو اصح یہ ہے کہ قاضی ان سے حلف نہ لے گا، اس لئے کہ مدعا علیہ مبہم ہے لہذا یہ دعویٰ نا قابل سماعت ہوگا [۳] اس کی مثال یہ ہے کہ دو یا چند آدمیوں

(۱) الوجیز فی الفقہ للغزالی ۲/ ۱۵۹، مغنی المحتاج ۴/ ۱۱۰۔

(۲) المغنی والشرح الکبیر ۱۰/ ۴، ۵، شرح الخرشی ۸/ ۵۵۔

(۳) نہایۃ المحتاج إلی شرح المنہاج ۷/ ۳۶۸، الوجیز فی الفقہ للغزالی ۲/ ۱۵۸۔

میں سے کسی ایک پر ودیعت یا دین کا دعوی کرے تو نہیں سنا جائے گا۔

حنفیہ نے کہا: قسامت کے لئے مدعا علیہ کی تعین شرط نہیں ہے، بلکہ اگر مدعا علیہ کو معین کردے تو اس میں اختلاف ہے، ظاہر الروایہ میں ہے: قسامت ساقط نہیں ہوگی جیسا کہ اگر متعین نہ کرتا اس لئے کہ شارع نے قسامت کو ابتداء اہل محلّہ پر واجب کیا ہے اب اس کی طرف سے اہل محلّہ میں سے کسی ایک کی تعیین شارع کے حکم کے منافی نہیں ہے، لہذا اہل محلّہ پر قسامت اور دیت ثابت ہوں گی۔

روایت اصول کے علاوہ میں ابو یوسف سے ایک روایت ہے: قسامت اور دیت بقیہ اہل محلّہ سے ساقط ہوں گی اور ولی کو بینہ پیش کرنے کا مکلّف بنایا جائے گا ورنہ مدعا علیہ سے ایک قسم لی جائے گی[۱]۔

شرط پنجم: مدعی کے دعوے میں تناقض نہ ہونا:

۱۰- قسامت کے واجب ہونے کے لئے دعوے داروں کے دعاوی میں تناقض کا نہ ہونا شرط ہے، لہذا اگر مقتول نے موت سے پہلے کہا: مجھے فلاں نے عمداً قتل کیا اور دعوے دار کہیں: نہیں بلکہ خطاً قتل کیا ہے یا اسکے برعکس صورت ہو تو ان کے لئے قسامت نہیں ہوگی اور ان کا حق ختم ہو جائے گا اور اس کے بعد وہ میت کے قول کے طرف رجوع نہیں کر سکتے اور نہ ان کی یہ بات تسلیم کی جائے گی، اس لئے کہ وہ خود کو جھٹلا چکے ہیں[۲]۔

شافعیہ نے یہ اضافہ کیا ہے کہ اگر کسی ایک شخص پر اکیلے قتل کا دعوی کرے، پھر دوسرے پر دعویٰ کرے کہ وہ قتل میں شریک ہے یا یہ کہ دوسرا شخص اکیلے قتل کرنے والا ہے تو دوسرا دعوی نہیں سنا جائے گا اس لئے کہ اس میں پہلے دعوی کے ساتھ تناقض اور اس کی تکذیب ہے اور

(۱) ابن عابدین ۵/ ۴۰۳، تکملہ فتح القدیر ۸/ ۳۸۸۔

(۲) شرح الخرشی ۸/ ۵۱، الأنوار لأعمال الابرار ۲/ ۵۸، المغنی والشرح الکبیر ۱۰/ ۴، کشاف القناع ۶/ ۷۳۔

اگر قتل عمد کا دعوی ہو اور وہ اس کا وصف کچھ اور بتائے مثلاً قتل خطا یا شبہ عمد یا اس کے برعکس صورت ہو تو وصف باطل ہوگا اور قتل کا اصل دعویٰ باطل نہ ہوگا اظہر یہی ہے، اس لئے کہ بسا اوقات غیر عمد کو عمد یا اس کے برعکس سمجھ لیا جاتا ہے، لہذا اس کی تشریح پر اعتماد کیا جائے گا[۱]۔

شرط ششم: مقتول کے اولیاء مکلّف مرد ہوں:

۱۱- مالکیہ کے یہاں اگر دعوی قتل عمد کا ہو تو جس سے قسم لی جائے گی اس کا مکلّف مرد ہونا شرط ہے، عورتوں سے عمد میں قسم نہیں لی جائے گی لیکن اگر دعوی قتل خطا کا ہو تو قسامت کی قسم جن سے لی جائے گی وہ مقتول کے ورثہ ہوں گے مرد ہوں یا عورتیں[۲]۔

شافعیہ کے نزدیک اگر مقتول کے ورثہ ہوں تو وراثت کے اعتبار سے قسموں کو تقسیم کیا جائے گا اور جن قسموں میں کسر آئے ان کو پورا کیا جائے گا، اس بارے میں مردوں اور عورتوں میں کوئی فرق نہیں ہوگا[۳]۔

حنابلہ کی رائے ہے کہ یہ شرط ہے کہ مقتول کے اولیاء مکلّف مرد ہوں، ان میں سے کسی کی غیر حاضری یا قسم کھانے سے اعراض کرنا مضر نہیں ہے، چنانچہ موجود مکلّف مرد اپنے حصہ میں آنے والی قسم کھا کر دیت میں سے اپنا حصہ لے سکتا ہے، اسی طرح وہ شخص جو باہر سے آئے یا بالغ ہو جائے اس کو حق ہے کہ اپنے حصہ کی قسم کھا کر دیت میں سے اپنا حصہ لے لے، اس سلسلہ میں ان کی دلیل نبی کریم ﷺ کا ارشاد گرامی ہے: **"یقسم خمسون رجلا منکم وتستحقون دم صاحبکم"**[۴] (تم میں سے پچاس مرد قسم کھائیں اور تم اپنے

(۱) مغنی المحتاج ۴/ ۱۱۰، ۱۱۱، الوجیز فی الفقہ للغزالی ۲/ ۱۵۹۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۲۹۳، ۲۹۵۔

(۳) مغنی المحتاج ۴/ ۱۱۵، ۱۱۶۔

(۴) حدیث: "یقسم خمسون رجلا منکم وتستحقون..." کی روایت =

آدمی کے خون (یعنی قصاص یا دیت) کے مستحق بن جاؤ)، نیز اس لئے کہ یہ ایسی حجت ہے جس کے ذریعہ قتل عمد ثابت ہوتا ہے) لہذا اس کی سماعت عورتوں کی طرف سے نہیں ہوگی، جیسے شہادت نیز اس لئے کہ جنایت جس کا دعوی ہے اور جس پر قسامت واجب ہوتی ہے قتل ہے اور قتل کو ثابت کرنے میں عورتوں کا کوئی دخل نہیں ہے مال کا ثبوت تو بس ضمناً ہے، لہذا یہ اس شخص کے درجہ میں ہوگیا جس نے کسی عورت کے بارے میں اس کی موت کے بعد اپنی بیوی ہونے کا دعوی کیا تاکہ اس کا وارث بن جائے تو اس کا ثبوت ایک گواہ اور قسم سے نہیں ہوگا اور نہ ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی سے ہوگا اگر چہ اس کا مقصود مال ہے[1]۔

شرط ہفتم: دعوی قسامت میں قتل کا وصف بیان کرنا:

۱۲ - مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ دعوائے قسامت کا مفصل ہونا شرط ہے[2]۔

شرط ہشتم: مقتول پر قتل کا اثر ہونا:

۱۳ - بعض فقہاء نے شرط لگائی ہے کہ مقتول پر قتل کا اثر یعنی زخم یا مار پیٹ یا گلا گھونٹنے کا اثر ہو، اور اگر ان میں سے کچھ نہ ہو تو اس میں نہ قسامت ہے نہ دیت، اس لئے کہ اگر اس پر قتل کا اثر نہیں ہوگا تو ظاہر یہ ہے کہ وہ اپنی فطری موت سے مرا ہے لہذا اس سے کچھ واجب نہ ہوگا۔

یہ حنفیہ کا مذہب اور امام احمد سے ایک روایت ہے، حنفیہ نے کہا: اگر مردہ پایا جائے اور اس کے منہ، یا ناک، یا پیچھے کے مقام یا عضو تناسل سے خون نکل رہا ہو تو اس میں کچھ واجب نہیں ہوگا، اس لئے کہ ان مقامات سے مار پیٹ کے بغیر عادتاً خون نکلتا ہے، بلکہ صرف قے یا نکسیر وغیرہ کے سبب نکلتا ہے لہذا اس کا مقتول ہونا معلوم نہ ہوگا۔

اگر اس کی آنکھ، یا کان سے خون نکل رہا ہو تو اس میں قسامت اور دیت ہوں گی، اس لئے کہ ان مقامات سے عادتاً خون نہیں نکلتا ہے لہذا اس کا نکلنا قتل کے سبب ہوگا، اسی بناء پر حنفیہ "لوث" کی شرط نہیں لگاتے ہیں بلکہ صرف یہ کافی ہے کہ کسی محلّہ میں لاش پائی جائے اور اس پر قتل کا اثر ہو، مالکیہ نے قتل کے اثر کے پائے جانے کو لوث کا ایک سبب قرار دیا ہے۔

شافعیہ کی رائے اور حنابلہ کا راجح مذہب یہ ہے کہ قسامت میں خون یا زخم کا ظاہر ہونا شرط نہیں ہے، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ نے انصار سے یہ نہیں پوچھا کہ ان کے مقتول پر کوئی اثر ہے یا نہیں؟ نیز اس لئے کہ قتل گلا دبا کر، خصیہ کھینچ کر اور دوسرے طریقوں سے ہوجاتا ہے اور شافعیہ کے نزدیک اگر اس کا اثر ظاہر ہو تو خون کے قائم مقام ہوگا لہذا اگر بالکل ہی کوئی اثر نہ پایا جائے تو "الروضہ" اور اس کی اصل کے مطابق صحیح یہ ہے کہ قسامت نہیں ہوگی، تاہم "المہمات" میں کہا ہے: مذہب میں جس کی صراحت ملتی ہے اور جمہور کا قول ہے کہ قسامت ثابت ہے[1]۔

شرط نہم: مقتول کا کسی کے مملوک یا زیر قبضہ مقام پر پایا جانا:

۱۴ - حنفیہ کی رائے ہے کہ قسامت میں شرط ہے کہ وہ مقام جہاں

= بخاری (فتح الباری ۲۳۱/۱۲) نے حضرت انسؓ سے اس کے مفہوم سے کی ہے۔

(۱) المغنی لابن قدامہ ۲۴/۱۰، کشاف القناع ۷۲/۶، ۷۹۔

(۲) شرح الخرشی ۵۱/۸، مواہب الجلیل شرح مختصر خلیل ۲۷۰/۶، نہایۃ المحتاج ۳۶۹/۷، ۳۷۰، الأنوار لاعمال الأبرار ۴۵۶/۲، حاشیۃ البجیرمی ۱۳۷/۴، حاشیۃ الجمل علی شرح المنہج ۱۰۳/۵، المغنی مع الشرح الکبیر ۳۵/۱۰۔

(۱) بدائع الصنائع ۴۷۳۹/۱۰، بدایۃ المجتہد ۴۳۱/۲، مغنی المحتاج ۱۱۱/۴، الفواکہ الدوانی ۲۴۹/۲، المغنی و الشرح الکبیر ۲۰/۱۰، کشاف القناع ۷۰/۶۔

مقتول پایا گیا ہے کسی کی ملکیت یا کسی کے قبضہ میں ہو، اور اگر کسی کی ملکیت اور کسی کے قبضہ میں نہ ہوتو اس میں نہ قسامت ہوگی نہ دیت، اور اگر وہ مقام عام مسلمانوں کے تصرف میں ہو کسی ایک فرد یا محدود جماعت کے تصرف میں نہ ہوتو اس میں قسامت واجب نہیں ہوگی اور دیت واجب ہوگی۔

یہ اس لئے ہے کہ قسامت صرف لازمی تحفظ ترک کرنے کے سبب ہی واجب ہوتی ہے [۱]۔

بناء بریں اگر مقتول کسی جنگلی زمین میں پایا جائے جو کسی کی ملکیت میں نہ ہوتو نہ اس میں قسامت ہوگی اور نہ دیت، بشرطیکہ ایسی جگہ ہو جہاں شہروں یا گاؤں سے آواز سنائی نہ دے اور اگر ایسی جگہ ہو جہاں آواز سنائی دے تو اس سے قریب تر مقام پر قسامت واجب ہوگی۔

مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ میں قاضی کی رائے ہے کہ مقتول کا کسی قوم کے گاؤں یا علاقہ میں پایا جانا اگر ان کے ساتھ دوسرے لوگ اس جگہ آتے جاتے ہوں لوث نہیں مانا جائے گا جس سے قسامت واجب ہوتی ہے، لیکن اگر ان کے گاؤں میں کوئی اور نہ آتا ہو اور وہاں ان کے علاوہ کسی دوسری جگہ کا مقتول پایا جائے تو یہ ایسا لوث ہوگا جس سے قسامت ہوگی، جیسا کہ عبداللہ بن سہلؓ کے واقعہ میں تھا کہ رسول اللہ ﷺ نے ان کے دو چچازاد بھائیوں حویصہ اور محیصہ اور ان کے بھائی عبدالرحمٰن کے لئے قسامت کا فیصلہ فرمایا اس لئے کہ خیبر میں یہودیوں کے ساتھ کوئی اور نہیں رہتا تھا [۲]۔

امام احمد نے ایک روایت میں صراحت کی ہے کہ اگر دشمنی ہوتو یہ شرط نہیں ہے کہ جس جگہ پر مقتول پایا جائے وہاں دشمن کے علاوہ کوئی اور نہ ہو، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ نے انصار سے یہ دریافت نہیں فرمایا کہ کیا خیبر میں یہودیوں کے علاوہ دوسرے لوگ تھے یا نہیں؟ حالانکہ ظاہر یہ ہے کہ وہاں دوسرے لوگ بھی ہوں گے [۱]۔

شرط دہم: مدعا علیہ کا انکار کرنا:

۱۵- اس شرط کے قائل حنفیہ ہیں، اس لئے کہ قسم کھانا منکر کا کام ہے، فرمان نبوی ہے: "والیمین علی من أنکر" [۲] (قسم انکار کرنے والے پر ہے) آپ نے جنس قسم کو منکر پر رکھا لہذا غیر منکر پر واجب نہیں ہوگی [۳]۔

شرط یازدہم: اسلام:

۱۶- یہ مالکیہ کے یہاں مقتول میں شرط ہے [۴]، لہذا قسامت صحیح نہیں ہوگی اگر مقتول ذمی ہو اور جب ہم کافر مقتول میں قسامت نہ ہونے کا قول اختیار کریں اور دو گواہوں سے ثابت ہوجائے کہ مسلمان نے اس کو قتل کیا ہے تو قتل عمد میں اس کی دیت قاتل کے مال سے اور قتل خطا میں قاتل اور عاقلہ کے مال سے دی جائے گی، اور اگر صرف ایک ہی گواہ ہوتو مقتول کا ولی (وارث) ایک قسم کھائے گا اور اس کی دیت لے لے گا اور مجرم کو قتل عمد میں سو (کوڑے) مارے جائیں گے اور ایک سال قید رکھا جائے گا۔

جمہور فقہاء حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ غیر مسلم کے

---

(۱) بدائع الصنائع ۷/ ۲۸۹۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۲۹۲، الفواکہ الدوانی ۲/ ۲۵۰، روضۃ الطالبین ۱۰/ ۱۰۔

(۱) المغنی مع الشرح الکبیر ۱۰/ ۸۔

(۲) حدیث: "والیمین علی من أنکر" کی روایت بیہقی (۱۰/ ۲۵۲) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے، اس کا ذکر ابن حجر نے تلخیص الحبیر (۴/ ۳۹) میں کیا ہے، اور ارسال اور ایک راوی کو ضعیف قرار دئے جانے کی وجہ سے اس کو معلول کہا ہے۔

(۳) بدائع الصنائع ۷/ ۲۸۸۔

(۴) القوانین الفقہیہ رص ۳۰۷، شرح الخرشی ۸/ ۵۹، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۲۹۸، الفواکہ الدوانی ۲/ ۲۵۴۔

لئے اگر وہ ذمی ہو قسامت ہوگی، اس لئے کہ ان کے بھی وہی حقوق ہیں جو مسلمانوں کو حاصل ہیں اور ان پر بھی وہی واجبات و ذمہ داریاں ہیں جو مسلمانوں پر ہیں الا یہ کہ کوئی صریح دلیل اس کے خلاف ہو، نیز اس لئے کہ ذمی کا خون دارالاسلام میں اس کے ذمی ہونے کی وجہ سے محفوظ ہے[۱] اور رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "من أذى ذميا فأنا خصمه، ومن كنت خصمه خصمته يوم القيامة"[۲] (جو شخص کسی ذمی کو اذیت دے گا میں اس کا فریق ہوں گا اور میں جس کا فریق ہوں گا وہ قیامت کے دن مجھ سے ہار جائے گا)۔

طریقۂ قسامت:

۱۷- طریقۂ قسامت کے بارے میں فقہاء کے دو مختلف مذاہب ہیں:

مذہب اول: جمہور فقہاء مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ، ربیعہ، لیث اور ابوزناد کا ہے ان حضرات نے کہا: قسامت میں قسم دعویداروں کی طرف ہوں گی، لہذا ان کو قسم کھانے کا مکلّف بنایا جائے گا تا کہ ان کا دعوی ثابت ہو اور اس کا فیصلہ ان کے حق میں کیا جائے اور اگر وہ قسم کھانے سے گریز کریں تو قسم مدعا علیہم کی طرف ہوں گی، چنانچہ مقتول کے اولیاء پچاس قسمیں کھائیں گے اور مستحب ہے کہ حلف اٹھانے والا قسم کے الفاظ سخت استعمال کرے تا کہ قسم مؤکد (پختہ) ہو، لہذا وہ یوں کہے: اللہ کی قسم جس کے سوا کوئی معبود نہیں جو چوری کی نگاہ اور سینوں میں چھپی ہوئی چیز کو جانتا ہے۔

(۱) بدائع الصنائع ۲۸۲/۱۰، ۴۷۲۴، القلیوبی وعمیرہ ۶۳/۴، الأم للشافعی ۹۸/۶، المغنی والشرح الکبیر ۳۱/۱۰، ۳۲۔

(۲) حدیث: "من آذى ذميا فأنا خصمه......" کی روایت خطیب نے تاریخ بغداد (۳۸۰/۸) میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے کی ہے، اور اس کو منکر کہا ہے۔

یہ شرط ہے کہ ملزم کے خود یا کسی کے ساتھ شریک ہوکر جرم کا ارتکاب کرنے کے بارے میں قسم یقینی اور قطعی ہو، اور یہ کہ مجرم نے قتل عمد کیا ہے یا نہیں اس کو بیان کرے اور یوں کہے: بخدا! فلاں بن فلاں نے فلاں کو اکیلے قتل کیا ہے اس کے قتل میں کوئی دوسرا اس کے ساتھ نہیں تھا۔

بعض مالکیہ کے یہاں شرط ہے[۱] کہ یہ قسمیں لگاتار ہوں، مختلف ایام یا اوقات میں ان کو نہ لیا جائے، اس لئے کہ لگاتار لینے کا زجر وتوبیخ میں ایک خاص اثر ہے۔

شافعیہ کے یہاں راجح مذہب میں اور حنابلہ کے یہاں قسموں کا لگاتار لینا شرط نہیں ہے، اس لئے کہ قسمیں حجتوں (دلائل) کی قبیل سے ہیں اور حجتوں کو متفرق کرنا جائز ہے جیسا کہ چند گواہ متفرق طور پر گواہی دیں اب اگر وہ حلف اٹھالیں تو ان کا دعوی ثابت ہوگا اور ان کے حق میں قصاص یا دیت کا جیسا کہ قسامت کے تقاضے کے بارے میں اختلاف ہے فیصلہ کردیا جائے گا اور اگر دعوے دار حلف نہ اٹھائیں تو مدعا علیہ پچاس قسمیں کھائے گا اور بری ہوجائے گا اور وہ یوں کہے گا: بخدا! نہ میں نے اس کو قتل کیا نہ اس کے قتل میں شریک رہا ہوں نہ اس کی موت کا سبب بنا ہوں۔

اگر دعویدار حلف نہ اٹھائیں اور نہ مدعا علیہ کی قسم سے راضی ہوں تو ملزم بری ہوجائیں گے، اور مقتول کی دیت حنابلہ کے نزدیک بیت المال میں ہوگی اس میں مالکیہ وشافعیہ کا اختلاف ہے[۲]، اور اگر مدعا علیہم قسم کھانے سے گریز کریں تو شافعیہ کے یہاں قسم دعویداروں پر لوٹائی جائیں گی[۳]، اب اگر وہ حلف اٹھالیں تو مدعا علیہم کو سزا دی

(۱) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۲۹۳/۴۔

(۲) بدایۃ المجتہد ۴۳۰/۲، حاشیۃ الدسوقی ۲۸۹/۴، مغنی المحتاج ۱۱۶/۴، المغنی والشرح الکبیر ۳۰/۱۰۔

(۳) مغنی المحتاج ۱۱۶/۴۔

جائے گی اور اگر وہ حلف نہ اٹھائیں تو ان کو کچھ نہیں ملے گا۔

مالکیہ کے یہاں [۱] مدعاعلیہم میں سے جو بھی قسم کھانے سے گریز کرے گا اس کو قید کیا جائے گا تا آں کہ وہ حلف اٹھا لے یا قید میں مرجائے ایک قول ہے اس کو سو کوڑے لگائے جائیں گے اور ایک سال قید کیا جائے گا، حنابلہ کے یہاں دوسری قسموں کی طرح ان قسموں کے لئے بھی قید نہیں کیا جائے گا۔

جمہور کا اپنے اس مذہب کے حق میں استدلال سہل بن ابی حثمہ کی اس روایت سے ہے: "أنه أخبره رجال من كبراء قومه: أن عبد الله بن سهل ومحيصَة خرجا إلى خيبر من جهد أصابهم، فأتي محيصة فأخبر أن عبد الله بن سهل قد قتل وطرح في فقير أو عين، فأتي يهود فقال: أنتم والله قتلتموه قالوا: والله ما قتلناه، ثم أقبل حتى قدم على قومه فذكر لهم ذلک، ثم أقبل هو وأخوه حويصة –وهو أكبر منه– وعبد الرحمن بن سهل أخو المقتول فذهب محيصة يتكلم –وهو الذي كان بخيبر– فقال رسول الله ﷺ لمحيصة كبّر كبّر، يريد السن، فتكلم حويصة، ثم تكلم محيصة، فقال رسول الله ﷺ: "إما أن يدوا صاحبكم، وإما أن يؤذنوا بحرب" فكتب رسول الله ﷺ إليهم في ذلک، فكتبوا إنا والله ما قتلناه، فقال رسول الله ﷺ لحويصة ومحيصة وعبد الرحمن: "أتحلفون وتستحقون دم صاحبكم"؟ قالوا لا، قال: "فتحلف لكم يهود" قالوا ليسوا مسلمين، فوداه رسول الله ﷺ من عنده فبعث إليهم بمائة ناقة حتى أدخلت عليهم الدار قال سهل: لقد ركضتني منها ناقة حمراء" [۱] (ان کو ان کی قوم کے بڑے لوگوں نے بتایا کہ عبداللہ بن سہل اور محیصہ خیبر گئے ان کو ایک دشواری پیش آئی تھی وہاں محیصہ کو کسی نے آ کر خبر دی کہ عبداللہ بن سہل مارے گئے اور ان کی لاش کسی چشمہ یا کسی گڑھے میں پھینک دی گئی ہے وہ یہود کے پاس آئے اور بولے خدا کی قسم تم نے اس کو مارا ہے، یہودیوں نے کہا: خدا کی قسم! ہم نے اس کو نہیں مارا ہے پھر وہ اپنی قوم کے پاس آئے ان سے واقعہ بیان کیا پھر محیصہ ان کے بھائی حویصہ (جو ان سے بڑے تھے اور مقتول کے بھائی عبدالرحمٰن بن سہل تینوں آئے اور (خدمت نبوی میں) محیصہ بات کرنے لگے اور وہی خیبر گئے تھے تو رسول اللہ ﷺ نے محیصہ سے فرمایا: بڑے کی بڑائی کرو (یعنی بڑے کو بات کرنے دو) چنانچہ حویصہ نے بات کی، پھر محیصہ نے بھی بات کی تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: پھر یہود تمہارے آدمی کی دیت (خون بہا) دیں یا جنگ کا اعلان کریں، رسول اللہ ﷺ نے اس کے بارے میں یہود کو لکھا، انہوں نے جواب میں لکھا کہ خدا کی قسم ہم نے اس کو قتل نہیں کیا ہے، رسول اللہ ﷺ نے حویصہ، محیصہ اور عبدالرحمٰن سے فرمایا تم قسم کھاؤ گے اور اپنے آدمی کے خون (کا بدلہ) لو گے؟ انہوں نے کہا: نہیں، آپ نے فرمایا تو یہود تمہارے لئے قسم کھائیں گے؟ انہوں نے کہا وہ تو مسلمان نہیں ہیں، پھر رسول اللہ ﷺ نے ان کی دیت اپنے پاس سے ادا کی، رسول اللہ ﷺ نے سو اونٹ ان کے پاس بھیجے جو ان کے گھر کے اندر چلے گئے، سہل کہتے ہیں کہ ان میں سے ایک سرخ اونٹنی نے مجھے لات ماردی)۔

رسول اللہ ﷺ نے قسم اولا دعویداروں کی طرف رکھی ان سے دریافت فرمایا: کیا تم قسم کھاؤ گے اور اپنے آدمی کے خون کے مستحق

(۱) القوانين الفقهيہ لابن جزی رص ۲۲۹، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۴/۲۹۶، المغنی والشرح الکبیر ۱۰/۲۲۔

(۱) حدیث سہل بن ابی حثمہ کی تخریج فقرہ/۴ میں گذر چکی ہے۔

بنو گے، اور اگر ابتداء ان کے حق میں قسم مشروع نہ ہوتی تو رسول اللہ ﷺ ان کی طرف قسم نہ رکھتے۔

مذہب دوم: حنفیہ، شعبی، ثوری اور نخعی کا ہے، ان کا کہنا ہے کہ قسم پہلے مدعا علیہم کی طرف رکھی جائے گی اب اگر وہ حلف اٹھا لیتے ہیں تو اہل محلّہ پر دیت لازم ہوگی، یہ حضرت عمر بن خطابؓ کے فیصلہ سے مروی ہے۔

ان حضرات کا استدلال صحیح بخاری میں سعید بن عبید کی اس روایت سے ہے کہ ان سے بشیر بن یسار نے بیان کیا کہ ایک انصاری نے جن کا نام سہل بن ابی حثمہ ہے، ان کو بتایا کہ ان کی قوم (انصار) کے چند لوگ خیبر گئے وہاں پہنچ کر الگ الگ ہو گئے پھر ان میں سے ایک شخص (عبداللہ بن سہل) مقتول پڑا ہوا ملا ان لوگوں نے خیبر والوں سے کہا جہاں عبداللہ بن سہل قتل کئے گئے تھے: تم ہی لوگوں نے ہمارے آدمی کو مارا ہے وہ (یعنی یہودی) کہنے لگے ہم نے نہیں مارا نہ ہم جانتے ہیں کہ کس نے اس کو مارا آخر یہ تینوں حضرات خدمت نبوی میں آئے اور آپ سے عرض کیا: یا رسول اللہ! ہم خیبر گئے تھے وہاں ہم میں سے ایک شخص کا قتل ہو گیا آپ ﷺ نے فرمایا: (بڑی عمر والے کو بات کرنے دو، بڑی عمر والے کو بات کرنے دو آپ نے فرمایا: تمہارے پاس گواہ ہیں کہ کس نے ان کو قتل کیا ہے انہوں نے کہا: نہیں ہمارے پاس گواہ نہیں ہیں آپ ﷺ نے فرمایا: پھر تو یہودی قسمیں کھائیں گے انہوں نے عرض کیا ہم تو ان کی قسموں سے راضی نہیں ہیں بالآخر آپ کو یہ پسند نہیں آیا کہ عبداللہ بن سہل کا خون رائیگاں جائے، آپ نے زکاۃ کے اونٹوں میں سے ان کی دیت سو اونٹ دلوائے (۱)۔

اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ دوسرے تمام دعاوی کی طرح قسامت کے دعوے میں بھی سب سے پہلے مدعی سے گواہ کا مطالبہ ہوگا، اب اگر مدعی کے پاس گواہ نہ ہوں تو قسامت سے متعلق پچاس قسموں کو مدعا علیہم کی طرف رکھا جائے گا جیسا کہ حدیث میں اس کی صراحت ہے، اب اگر مدعا علیہم حلف اٹھا لیں گے تو وہ بری ہو جائیں گے اور جھگڑا تمام ہو جائے گا، لیکن خون اولیاء انصار نے یہودیوں کے کفر اور جھوٹ بولنے میں ان کی بے خوفی کو دیکھتے ہوئے ان کا حلف اٹھانا منظور نہ کیا تو رسول اللہ ﷺ نے مقتول کی دیت اس کے گھر والوں کو اپنے پاس سے دی تا کہ کسی مسلمان کا خون رائیگاں نہ جائے۔

حنفیہ نے کہا: اہل محلّہ میں سے جس پر قسامت واجب ہوگی اگر وہ قسم کھانے سے گریز کرے تو اس کو قید کیا جائے گا تا آنکہ وہ اقرار کرے یا حلف اٹھائے، اسی طرح اگر وہ تمام لوگ حلف اٹھانے سے گریز کریں جنہیں قسم کھانا ہے، اس لئے کہ قسامت میں قسم خود مقصود ہوتی ہے، کسی دوسری چیز کی تحصیل کا وسیلہ نہیں ہے بایں معنی کہ قسامت میں قسم اور دیت دونوں ساتھ ساتھ ہوتی ہیں اور اگر قسم کھانے والے قسم کھا لیں تو ان سے دیت ساقط نہیں ہوگی، اموال کے دعوے میں قسم اس کے برخلاف ہے کہ اگر مال کے دعوے میں مدعا علیہ حلف اٹھا لے تو وہ بری ہو جائے گا اور وہ مال جس کا مدعی نے دعوی کیا ہے ساقط ہو جائے گا، لہذا اگر کوئی شخص قسم سے گریز کرے تو اس کو قید کیا جائے گا تا آنکہ اقرار کر لے یا حلف اٹھائے۔

قسم سے گریز کے وقت قید کا حکم صرف قتل عمد کے دعوے میں ہے جبکہ قتل خطا میں ان کے عاقلہ پر دیت کا فیصلہ ہوگا اور ان کو قید نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ قتل خطا کا تاوان مال ہے لہذا قسم سے گریز کے

(۱) حدیث سہل بن أبی حثمہ کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۲/۲۲۹ طبع السّلفیہ) نے کی ہے۔

وقت مال کا فیصلہ کیا جائے گا۔

اس سلسلہ میں ان حضرات کی دلیل وہ حدیث ہے جو حارث بن ازمع سے مروی ہے کہ انہوں نے سیدنا حضرت عمرؓ سے کہا: ہم قسم بھی کھائیں اور مال بھی دیں؟ حضرت عمرؓ نے فرمایا: ہاں [۱]۔

قسامت کن پر واجب ہے؟

۱۸- جمہور فقہاء کے یہاں کوئی اختلاف نہیں کہ قسامت کی قسمیں مقتول کے خاندان میں سے اس کے وارثین پر واجب ہونگی جو آزاد، بالغ، عاقل مرد ہوں گے نیز بلا اختلاف بچوں اور پاگلوں پر واجب نہ ہوں گی۔

ان کے درمیان اختلاف صرف عورتوں پر اور غیر وارث عصبہ پر واجب ہونے میں ہے۔

مالکیہ نے قتل عمد اور قتل خطا میں فرق کیا ہے اور قتل عمد میں مرد، عصبہ اور تعداد کی شرط لگائی [۲]۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ مقتول کے ورثہ اگر قصاص یا دیت کا مطالبہ کریں گے تو قسم کھائیں گے اور ان قسموں کو عصبہ پر تقسیم کیا جائے گا، قتل عمد میں دو مردوں سے کم قسم نہیں کھائیں گے، اس لئے کہ قتل عمد میں عورتیں قسم نہیں کھائیں گی کیونکہ قتل عمد میں ان کی گواہی نہیں ہوسکتی اور اگر دو مردوں کے بجائے تنہا عورتیں ہوں تو مقتول لاوارث شخص کی طرح ہوجائے گا اور ان قسموں کو مدعا علیہ پر لوٹا یا جائے گا۔

مردوں کے ساتھ عورتیں قسم کھائیں گی، اگر قتل خطا ہو قتل عمد اس کے برخلاف ہے کہ اس میں صرف مرد ہوں گے اور قسموں کو ان کی

(۱) المبسوط للسرخسی ۲۶/۱۱۱، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۴۰۳۔
(۲) شرح الخرشی ۸/۵۶، ۵۷۔

وراثت کے لحاظ سے تقسیم کیا جائے گا اور اگر قتل خطا میں صرف ایک ہی عورت ہو تو وہی ساری قسمیں کھائے گی اور دیت سے اپنا حصہ لے لے گی اور مجرم پر جو باقی دیت ہے وہ ساقط ہوجائے گی، اس لئے کہ بیت المال سے قسم کھانا محال ہے

اگر قسم میں کسر آئے تو جس شخص پر زیادہ کسور ہوں اسی پر مکمل قسم ہوگی اگر چہ اس کا حصہ دوسرے سے کم ہو، مثلاً بیٹا اور بیٹی ہوں تو تینتیس قسم اور ایک تہائی قسم بیٹے پر آتی ہیں اور سولہ قسمیں اور دو تہائی قسم بیٹی پر آتی ہیں تو اس صورت میں بیٹی پر قسم میں آنے والے کسر کو پورا کیا جائے گا، اس لئے کہ اس کی قسم میں کسر بیٹے کی قسم میں کسر سے زیادہ ہے اگر چہ بیٹی کا حصہ کم ہے، اس طرح بیٹی سترہ قسمیں کھائے گی اور اگر کسور برابر ہوں تو ہر ایک کا کسر پورا کیا جائے، مثلاً تین بیٹے ہوں تو ہر ایک پر سولہ قسمیں اور دو تہائی قسم ہیں، اس طرح ہر ایک کا کسر پورا کیا جائے گا اور ہر ایک سترہ، سترہ قسمیں کھائے گا۔

''المدونہ'' میں ہے: میں نے کہا: امام مالک کے قول کے مطابق قتل خطا میں اولیاء دم محض میت سے اپنی وراثت کے مطابق قسم کھائیں گے، تو انہوں نے کہا: ہاں! میں نے کہا کہ تو کیا امام مالک کے قول کے مطابق قتل عمد میں عورتیں قسم کھائیں گی؟ انہوں نے کہا: نہیں، میں نے کہا تو کیا امام مالک کے قول کے مطابق قتل خطا میں عورتیں قسم کھائیں گی؟ انہوں نے کہا: ہاں [۱]۔

شافعیہ نے کہا: قسامت کے دعوائے قتل میں خواہ عمداً ہو یا خطأ یا شبہ عمد ہر بالغ، عاقل وارث قسم کھائے گا خواہ وہ مرد ہو یا عورت، اس لئے کہ ان کے نزدیک قسامت دعوی میں قسم کا نام ہے، لہذا یہ تمام دعاوی کی طرح عورتوں کے حق میں مشروع ہے۔

(۱) المدونۃ الکبری ۶/ ۴۱۸، الشرح الصغیر ۴/ ۴۱۸۔

امام شافعی نے کہا: اگر مقتول کے دو وارث ہوں ان میں سے ایک قسامت سے گریز اختیار کرے تو یہ اس سے مانع نہیں کہ دوسرا شخص پچاس قسمیں کھا کر میراث سے اپنا حصہ لے لے[۱] اور قسموں کو اللہ کے مقرر کردہ حصوں کے مطابق دیت میں ورثہ کے حصوں کے لحاظ سے ان پر تقسیم کیا جائے گا۔

اگر مقتول، لاوارث ہو تو قسامت و دیت دونوں ساقط ہو جائیں گی، البتہ اگر کوئی مسلمان کسی معین شخص پر قتل کا دعوی کرے تو امام کو حق ہے کہ اس حالت میں اس کو قسامت میں حلف اٹھانے کے لئے کھڑا کردے اور بیت المال دیت کا حقدار ہو جائے اور اگر وہ شخص قسم کھانے سے گریز کرے تو شافعیہ کے یہاں دو مختلف اقوال ہیں ایک قول میں قسامت و دیت دونوں ساقط ہوں گی، دوسرا قول یہ ہے کہ اس کو قید کیا جائے گا تا آنکہ وہ اقرار کرے یا حلف اٹھائے[۲]۔

حنابلہ نے کہا: اگر اولیاء (ورثہ) میں عورتیں اور مرد ہوں تو مرد قسم کھائیں گے عورتوں کا حکم ساقط ہے اور اگر ورثہ میں بچے اور بالغ مرد ہوں یا ان میں سے بعض حاضر بعض غیر حاضر ہوں تو قسامت ثابت نہ ہوگی تا آنکہ غیر حاضر آجائے، اسی طرح بچہ کے بالغ ہونے سے قبل قسامت ثابت نہ ہوگی، اس لئے کہ حق کا ثبوت کامل بینہ کے بغیر نہیں ہوگا اور بینہ سارے اولیاء (ورثہ) کی قسمیں ہیں اور قسموں میں نیابت نہیں چلتی ہے[۳]۔

حنابلہ میں قاضی کی رائے ہے کہ قتل اگر عمداً ہو تو بڑا قسم نہیں کھائے گا تا آنکہ بچہ بالغ ہو جائے، اور حاضر شخص قسم نہیں کھائے گا تا آنکہ غیر حاضر آئے، اس لئے کہ قتل عمد میں واجب قصاص ہے اور اس کی ایک شرط ان کے نزدیک یہ ہے کہ مقتول کے سارے اولیاء اس کا مطالبہ کریں۔

اگر قتل غیر عمد ہو تو انہوں نے بچہ کے بلوغ اور غیر حاضر کے آجانے کی شرط لگائے بغیر بڑے (بالغ) حاضر کی قسامت کو جائز کہا ہے: اس لئے کہ ان کی قسم سے دیت واجب ہوگی لہذا ان میں سے ہر ایک اپنے اپنے حصہ کا مستحق ہوگا۔

بناء بریں مظلوم کے اولیاء پر (جو اس کے ورثہ ہیں) قسموں کو ترکہ کے حصہ کی طرح تقسیم کیا جائے گا، مردوں سے آغاز ہوگا اور اگر مقتول کے ورثہ میں صرف عورتیں ہوں تو قسم کو مدعا علیہ پر لوٹایا جائے گا، اسی طرح اگر مدعی قسم کھانے سے گریز کرے تو مدعا علیہ قسم کھائے گا اور دیت سے بری الذمہ ہو جائے گا اور اگر وہ حلف نہ اٹھائے تو اس پر دیت واجب ہوگی اور اگر دعویدار حلف نہ اٹھائیں اور نہ ہی مدعا علیہم کی قسم سے راضی ہوں تو بیت المال پر دیت واجب ہوگی یہ اس صورت پر قیاس ہے کہ کوئی بھیڑ میں قتل کردیا جائے اور قاتل کا علم نہ ہو، مثلاً طواف میں یا جمعہ میں مرنے والا[۱]۔

حنفیہ مدعی کے بجائے مدعا علیہ پر قسامت واجب کرتے ہیں، بناء بریں مقتول کا ولی جس محلّہ میں مقتول پایا گیا وہاں کے پچاس لوگوں کا انتخاب کرے گا اور ان سے حلف لے گا نیک یا بد جن افراد کا چاہے وہ انتخاب کرسکتا ہے، اسی طرح اس کو حق ہے کہ نوجوانوں اور بوڑھوں کا انتخاب کرے اور یہ انتخاب اس محلّہ کے لوگوں میں سے ہوگا جہاں مقتول پایا گیا اور ظاہر الروایہ میں ہے کہ دیت ان کے عاقلہ پر ہوگی یعنی محلّہ کے ہر شخص کے عاقلہ پر ہوگی۔

اگر ولی نے اہل محلّہ میں سے کسی ایک معین قاتل کو خاص کردیا تو

---

(۱) الاحکام السلطانیہ للماوردی ص ۲۸۲، الأم للشافعی ۱۰۱/۶۔
(۲) مغنی المحتاج ۱۱۸/۴، حاشیۃ البجیرمی ۱۳۷/۴۔
(۳) المغنی والشرح الکبیر ۲۵/۱۰۔

(۱) منتہی الإرادات ۳۳۵/۳۔

اس کے بارے میں ان کے یہاں دو مختلف اقوال ہیں (۱):

پہلا قول: پچاس اہل محلّہ پر قسامت واجب ہوگی، اس لئے کہ قسامت ان سے ساقط نہیں ہوگی اگر ولی کے پاس بینہ نہ ہو جو مخصوص قاتل کو سزا دلائے، سرخسی نے کہا: اگر مقتول کے گھر والے بعض اہل محلّہ پر جن کے یہاں مقتول پایا گیا ہے دعوی کریں اور کہیں اس کو فلاں نے عمداً یا خطأً قتل کیا ہے تو اس سے اس کا حق باطل نہ ہوگا اور اس میں قسامت اور دیت دونوں ہوں گی، اس لئے کہ انہوں نے ایسی چیز کا ذکر کیا جو ہمیں ظاہری طور پر معلوم ہے اور یہ کہ قاتل محلّہ کا ایک ہی فرد ہے لیکن حقیقتاً اس کا علم ہمیں نہیں ہے (۲)۔

دوسرا قول: اس کو امام ابوحنیفہ سے ابن مبارک نے نقل کیا ہے، اس کی وجہ سے اہل محلّہ سے قسامت ساقط ہو جائے گی، اس لئے کہ اہل محلّہ میں ایک معین فرد پر ولی کا دعوی اس مقتول کے بارے میں جس کا قاتل نامعلوم ہے اہل محلّہ کو قسامت سے بری کرنا ہے، لہذا اگر ولی دعوی کرے کہ وہ اہل محلّہ میں سے ایک معین شخص کو قاتل جانتا ہے تو وہ اہل محلّہ کو قسامت سے بری کرنے والا ہو جائے گا اور یہ اس کی طرف سے صحیح ہے اور اگر ولی اہل محلّہ کے علاوہ دو گواہ اس معین شخص کے خلاف پیش کردے تو وہ حجت و دلیل کے ذریعہ اس پر قتل ثابت کردے گا، لہذا اس کے خلاف اس کی سزا کا فیصلہ ہوگا اور اگر اہل محلّہ کے دو گواہ اس شخص کے خلاف پیش کرے تو ان دونوں کی گواہی مقبول نہ ہوگی، اس لئے کہ جب تک قسامت باقی ہے اہل محلّہ اس حادثہ میں فریق ہیں (۳)۔

اس محلّہ والوں سے قسامت ساقط ہو جائے گی جہاں مقتول پایا جائے اگر ولی قتل کا دعوی اس محلّہ کے علاوہ جہاں مقتول پایا گیا دوسرے محلّہ کے کسی اور شخص پر کرے، اور دعوی سنا نہیں جائے گا اگر ولی کے پاس بینہ نہ ہوں، اس لئے کہ بری کرنے اور الزام لگانے میں تناقض ہے اور اگر محلّہ نے اپنے یا دوسرے محلّہ کے کسی معین قاتل پر الزام لگایا تو بینہ پیش کرنے کا اس محلّہ کو مکلّف بنایا جائے گا اب اگر وہ بینہ پیش کردے اور ولی اس سے اتفاق کرے تو اس شخص پر عمد میں قصاص کا اور خطا میں دیت کا فیصلہ کیا جائے گا، کاسانی نے کہا: اور اگر اس محلّہ والوں نے اپنے یا دوسرے محلّہ کے کسی آدمی پر دعویٰ کیا تو ان کا دعوی صحیح ہوگا اور اگر وہ اس شخص کے خلاف بینہ پیش کردیں تو عمد کی صورت میں قصاص اور خطا کی صورت میں دیت واجب ہوگی، اگر اولیاء اس شخص پر دعوے میں ان سے اتفاق کرلیں اور اگر اس شخص پر دعوے میں ان سے اتفاق نہ کریں تو اس شخص پر کچھ واجب نہیں، اس لئے کہ اولیاء نے اس کو بری کردیا ہے کیونکہ وہ اس کے ہاتھ قتل ہونے کے منکر ہیں اور اہل محلّہ پر بھی کچھ واجب نہیں ہوگا، اس لئے کہ انہوں نے دوسرے شخص پر قتل کو ثابت کردیا ہے اور اگر ان کے حق میں بینہ قائم نہ ہو اور وہ شخص قسم کھالے تو اہل محلّہ پر قسامت واجب ہوگی (۱)۔

اگر کسی محلّہ میں کوئی مقتول پایا جائے اور وہاں کے باشندے مسلمان ہوں ان میں ایک ذمی بھی ہو تو اس ذمی پر قسامت واجب نہیں ہوگی، اس لئے کہ ملک کا نظم وضبط اور اس کی حفاظت مسلمانوں کے ہاتھوں میں ہے ذمی ان سے مزاحمت نہیں کرتا، کیونکہ وہ ماتحت ہے لہذا اس کا حکم عورتوں کے حکم کی طرح ہوگا، ہاں اگر مقتول ذمیوں کے گاؤں میں پایا جائے تو قسامت اور دیت دونوں ان پر واجب ہوں گی، اس لئے کہ وہ اپنے علاقہ کے نظم وضبط کے ذمہ دار ہیں۔

اگر یہ واقعہ ہمارے اس دور میں پیش آئے تو قسامت مسلمان

---

(۱) احکام القرآن للجصاص ۲/ ۲۲۷، ۲۲۸۔

(۲) المبسوط ۲۶/ ۱۱۴، حاشیہ ابن عابدین ۶/ ۶۳۴۔

(۳) المبسوط ۲۶/ ۱۱۴، ۱۱۵، بدائع الصنائع ۱۰/ ۴۷۵۷، الاختیار ۵/ ۵۶۔

(۱) بدائع الصنائع ۱۰/ ۴۷۵۸۔

وذمی دونوں پرواجب ہوگی، اس لئے کہ حنفیہ مسلمانوں اور ذمیوں کے مشترکہ محلّہ میں وہاں کے تمام افراد پر قسامت واجب کرتے ہیں، لہذا ان پر قسامت و دیت مساوی درجہ کے ساتھ واجب ہوں گی، البتہ مسلمانوں کے عاقلہ ان پر آنے والی دیت برداشت کریں گے اور ذمی کے مال میں دیت واجب ہوگی اگر اس کے عاقلہ نہ ہوں۔

سرخسی نے اس حکم کے بارے میں خیبر میں یہودیوں کے ہاتھوں مقتول شخص کے قصہ سے استدلال کیا ہے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے ان پر قسامت واجب کی، سرخسی نے کہا: اگر مقتول کسی ایسے گاؤں میں پایا جائے جہاں دراصل مختلف قسم کے لوگ رہتے ہیں وہاں مسلمان وکافر دونوں ہیں، تو قسامت گاؤں والوں پر ہوگی اس میں مسلمان وکافر برابر ہیں، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ نے گاؤں (خیبر) والوں پر قسامت واجب کی حالانکہ وہ سب یہودی تھے پھر ان پر دیت پیش کی جائے گی اور دیت کا جو حصہ مسلمانوں پر آئے گا ان کے عاقلہ پر واجب ہوگا اور جو حصہ اہل ذمہ پر آئے گا تو اگر ان کے عاقلہ ہوں گے تو ان پر ورنہ اہل ذمہ کے مال میں واجب ہوگا[1]، قسامت آزاد بالغان پر واجب ہوگی اس لئے کہ یہی نصرت وامداد کا اہل ہیں بچہ ومجنون پر قسامت واجب نہیں ہوگی، اس لئے کہ بچہ نصرت وامداد کا اہل نہیں ہے اور مجنون کا قول صحیح نہیں ہے، لہذا ان دونوں پر قسامت نہیں ہوگی، اسی طرح عورت قسامت و دیت میں شریک نہیں ہوگی اگر مقتول اس کی زیر ملکیت جگہ پر نہ ہو اور عورت کے عاقلہ پر قسامت و دیت ہوگی اگر مقتول اس کی زیر ملکیت جگہ پر ہو، یہ امام ابوحنیفہ ومحمد سے مروی ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ عورت اپنی زیر ملکیت جگہ کے نظم وضبط کی ذمہ دار ہے اس لئے کہ مالک پر قسامت کے وجوب کا سبب قسامت کی اہلیت کے ساتھ ملکیت ہونا

(۱) المبسوط للسرخسی ۱۱۱/۲۶۔

ہے اور یہ دونوں چیزیں عورت کے حق میں پائی گئیں، جہاں تک ملکیت کی بات ہے تو یہ اس کے لئے ثابت ہے، رہی اہلیت تو اس لئے کہ قسامت قسم ہے اور عورت قسم کھانے کی اہل ہے دیکھئے! عورت سے تمام حقوق میں قسم لی جاتی ہے اور نصرت کے مفہوم کے وجود کی رعایت فی الجملہ ہوتی ہے ہر ہر فرد میں نہیں جیسے سفر میں مشقت[1]۔

جہاں تک حاضر وغائب (غیر حاضر) کا مسئلہ ہے تو ظاہر الروایہ کے مطابق یہ دونوں قسامت میں برابر ہیں اس میں امام ابو یوسف کا اختلاف ہے جن کی رائے ہے کہ قسامت صرف حاضر پر ہوتی ہے غائب پر نہیں، اس لئے کہ غیر حاضری کے زمانہ میں وہ محلّہ کے نظم وضبط کا ذمہ دار نہیں ہے[2]۔

قسامت پر مرتب ہونے والے احکام:

۱۹ - قسامت کے حجت ہونے اور قتل خطا کی صورت میں مدعا علیہم کے عاقلہ پر دیت کے واجب ہونے میں فقہاء کے یہاں کوئی اختلاف نہیں ہے، البتہ اگر قتل جس کا دعوی کیا گیا ہے عمداً ہو تو قسامت سے کیا چیز واجب ہوگی اس میں اختلاف ہے۔

مالکیہ اور قدیم قول میں امام شافعی اور حنابلہ کی رائے ہے کہ قود (قصاص) واجب ہوگا اس کے قائل: زہری، ربیعہ اور ابوثور وغیرہ ہیں[3]۔

حنفیہ اور قول جدید میں شافعیہ کی رائے ہے کہ دیت واجب ہوگی قصاص واجب نہ ہوگا یہ بعض صحابہ کرام مثلاً حضرت ابوبکرؓ اور عمرؓ وغیرہ سے منقول ہے اس کے قائل: اوزاعی اور ثوری ہیں[4]۔

(۱) بدائع الصنائع ۱۰/ ۴۷۵۶۔

(۲) المبسوط للسرخسی ۱۱۱/۲۶۔

(۳) المدونۃ الکبری ۴۱۶/۶، شرح الخرشی ۹۸/۸، نہایۃ المحتاج ۳۷۶/۷۔

(۴) نہایۃ المحتاج ۳۷۶/۷، الأم للشافعی ۹۷/۶، المبسوط ۱۱۱/۲۶ اور اس کے

قسامت کے ذریعہ قصاص کے وجوب کے قائلین کے پاس چند دلائل ہیں، مثلاً عبداللہ بن سہل کے قصہ میں سہل بن ابی حثمہ کا یہ کہنا ہے کہ ان کی قوم کے بڑے لوگوں نے ان کو بتایا پھر انہوں نے پوری حدیث نقل کی جس میں یہ بھی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے حویصہ، محیصہ اور عبدالرحمٰن سے کہا کیا تم قسم کھاؤ گے اور اپنے آدمی کے خون (کا بدلہ) کے مستحق بنو گے انہوں نے کہا نہیں [1]۔

اس کی تائید اس حدیث سے ہوتی ہے جس کی روایت ابوسلمہ نے چند صحابہ سے کی ہے کہ دور جاہلیت میں قسامت خون کی قسامت تھی اور رسول اللہ ﷺ نے اس کو اسی شکل پر برقرار رکھا جیسے وہ دور جاہلیت میں تھی، اور رسول اللہ ﷺ نے بنو حارثہ کے چند انصاریوں کے درمیان اس مقتول کے بارے میں جس کے قتل کا دعوی انہوں نے یہودیوں پر کیا تھا اس کا فیصلہ فرمایا [2]، اس میں دور جاہلیت کی قسامت کی اضافت خون کی طرف کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ قسامت کے ذریعہ قصاص کا فیصلہ کیا جاتا تھا۔

قسامت کے ذریعہ عدم قصاص کے قائلین کے دلائل میں سے ابن ابی لیلی بن عبداللہ بن عبدالرحمٰن بن سہل بن ابی حثمہ کی یہ روایت ہے کہ ''أنه أخبره رجال من كبراء قومه: أن عبد الله بن سهل ومحيصَة خرجا إلى خيبر من جهد أصابهم، فأتى محيصة فأخبر أن عبد الله بن سهل قد قتل وطرح في فقير أو عين، فأتى يهود فقال: أنتم والله قتلتموه قالوا: والله ما قتلناه، ثم أقبل حتى قدم على قومه فذكر لهم ذلك، ثم أقبل هو وأخوه حويصة –وهو أكبر منه– وعبد الرحمن ابن سهل أخو المقتول فذهب محيصة يتكلم –وهو الذي كان بخيبر– فقال رسول الله ﷺ لمحيصة كبّر كبّر، يريد السن، فتكلم حويصة، ثم تكلم محيصة، فقال رسول الله ﷺ: "إما أن يدوا صاحبكم، وإما أن يؤذنوا بحرب" فكتب رسول الله ﷺ إليهم في ذلك، فكتبوا إنا والله ما قتلناه، فقال رسول الله، لحويصة ومحيصة وعبد الرحمن: "أتحلفون وتستحقون دم صاحبكم"؟ قالوا لا، قال: "فتحلف لكم يهود" قالوا ليسوا بمسلمين، فوداه رسول الله ﷺ من عنده فبعث إليهم رسول الله ﷺ مائة ناقة حتى أدخلت عليهم الدار قال سهل: لقد ركضتني منها ناقة حمراء'' [1] (ان کو ان کی قوم کے بڑے لوگوں نے بتایا کہ عبداللہ بن سہل اور محیصہ خیبر گئے ان کو ایک دشواری پیش آئی تھی وہاں کسی نے آ کر محیصہ کو خبر دی کہ عبداللہ بن سہل مارے گئے اور ان کی لاش کسی چشمہ یا کسی گڑھے میں پھینک دی ہے، وہ یہود کے پاس آئے اور بولے: خدا کی قسم تم نے اس کو مارا ہے، یہودیوں نے کہا: خدا کی قسم ہم نے اس کو نہیں مارا ہے، پھر وہ اپنی قوم کے پاس آئے ان سے واقعہ بیان کیا پھر وہ اور ان کے بھائی حویصہ جو ان سے بڑے تھے اور عبدالرحمٰن بن سہل تینوں آئے (خدمت نبوی میں) محیصہ بات کرنے لگے اور وہی خیبر گئے تھے تو رسول اللہ ﷺ نے محیصہ سے فرمایا: بڑے کو بات کرنے دو چنانچہ حویصہ نے بات کی پھر محیصہ نے بھی بات کی تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: پھر یہود تمہارے آدمی کی دیت (خون بہا) دیں، یا جنگ کا

بعد کے صفحات۔

(۱) حدیث عبداللہ بن سہل کی تخریج فقرہ ۴ میں گذر چکی ہے۔

(۲) حدیث: ''أن القسامة كانت في الجاهلية'' کی روایت بیہقی (۸/ ۱۲۲) نے کی ہے، یہ روایت صحیح مسلم (۳/ ۱۲۹۵) میں ''قسامة الدم'' کے الفاظ کے بغیر ہے۔

(۱) حدیث: ''أن عبد الله بن سهل و محيصة خرجا إلى خيبر'' کی تخریج فقرہ ۴ میں گذر چکی ہے۔

اعلان کریں، رسول اللہ ﷺ نے اس کے بارے میں یہود کولکھا، انہوں نے جواب میں لکھا کہ خدا کی قسم ہم نے اس کوقتل نہیں کیا ہے، رسول اللہ ﷺ نے حویصہ، محیصہ اور عبدالرحمٰن سے فرمایا تم قسم کھاؤ گے اور اپنے آدمی کا خون (کا بدلہ) لوگے؟ انہوں نے کہا: نہیں، آپ نے فرمایا: تو یہود تمہارے لئے قسم کھائیں گے؟ انہوں نے کہا وہ تو مسلمان نہیں ہیں پھر رسول اللہ ﷺ نے ان کی دیت اپنے پاس سے ادا کی، رسول اللہ ﷺ نے سو اونٹ ان کے پاس بھیجے جوان کے گھر کے اندر چلے گئے، سہل کہتے ہیں کہ ان میں سے ایک سرخ اونٹنی نے مجھے لات ماردی)۔

ابو قلابہ سے مروی ہے کہ ایک دن عمر بن عبدالعزیز نے لوگوں کے لئے کھلا دربار لگایا، اوران کو آنے کی اجازت دی، لوگ آئے تو عمر بن عبدالعزیز نے فرمایا: آپ لوگ قسامت کے بارے میں کیا کہتے ہیں؟ لوگوں نے کہا: ہم کہتے ہیں کہ قسامت کے ذریعہ قصاص ہونا حق ہے، خلفاء نے اس کے ذریعہ قصاص لیا ہے[۱]، انہوں نے مجھ سے کہا: ابو قلابہ! آپ کیا کہتے ہیں؟ اور انہوں نے مجھے لوگوں کے سامنے کھڑا کر دیا میں نے کہا: امیر المؤمنین! سرداران فوج اور اشراف عرب آپ کے پاس ہیں یہ بتائیں کہ اگر ان میں سے پچاس آدمی دمشق میں کسی محصن (پاک باز) مرد پر گواہی دیں کہ اس نے بدکاری کی، حالانکہ ان لوگوں نے اس آدمی کو دیکھا نہیں ہے تو کیا آپ اس کو سنگسار کریں گے؟ عمر بن عبدالعزیز نے کہا: نہیں، میں نے کہا: یہ بتائیے کہ اگر ان میں پچاس آدمی حمص کے کسی آدمی کے خلاف گواہی دیں کہ اس نے چوری کی ہے حالانکہ انہوں نے اس کو نہیں دیکھا ہے تو کیا آپ اس کا ہاتھ کاٹیں گے؟ انہوں نے کہا: نہیں، میں نے کہا: رسول اللہ ﷺ نے کبھی کسی کوقتل نہیں کیا، الا یہ کہ ان تین چیزوں میں سے کوئی ایک چیز پائی گئی ہو، کسی شخص نے اپنی بدمعاشی سے کسی کوقتل کر دیا تو اس کوقتل کر دیا گیا، یا کسی مرد نے احصان کے باوجود زنا کیا ہو، یا کسی نے اللہ و رسول سے جنگ کی اور اسلام سے پھر گیا ہو.....الحدیث[۱]۔

(۱) خلفاء سے مراد: حضرت معاویہ، عبداللہ بن زبیر اور عبدالملک بن مروان ہیں، اس کو حافظ نے فتح الباری شرح البخاری (۲۴۰/۱۲) میں ذکر کیا ہے۔

کاسانی نے کہا: ہماری دلیل زیاد بن ابی مریم کی یہ روایت ہے کہ "جاء رجل إلى النبي ﷺ فقال يا رسول الله: إني وجدت أخي قتيلا في بني فلان، فقال عليه الصلاة والسلام: "اجمع منهم خمسين فيحلفون بالله ما قتلوه ولا علموا له قاتلا" فقال: يا رسول الله ليس لي من أخي إلا هذا؟ فقال: "بل لک مائة من الإبل"[۲] (ایک شخص رسول اللہ ﷺ کے پاس آیا اور اس نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول! میں نے اپنے بھائی کو فلاں قبیلہ میں مقتول پایا تو رسول ﷺ نے فرمایا: ان میں سے پچاس آدمیوں کو اکٹھا کرو وہ اللہ کی قسم کھائیں کہ انہوں نے قتل نہیں کیا اور نہ اس کے قاتل کا ان کو علم ہے، اس شخص نے کہا: اے اللہ کے رسول! مجھے میرے بھائی کے عوض صرف یہی ملے گا؟ آپ نے فرمایا: نہیں بلکہ تمہیں سو اونٹ ملیں گے) اس سے معلوم ہوا کہ مدعا علیہم (اہل محلّہ) پر دیت کے وجوب کے ساتھ ساتھ قسامت بھی واجب ہوگی، حدیث میں قصاص کا ذکر نہیں ہے بلکہ رسول اللہ ﷺ نے صرف یہ فرمایا کہ سو اونٹ کی ادائیگی ہوگی۔

(۱) المبسوط للسرخسی ۱۰۹/۲۶، اور حدیث ابی قلابہ کی روایت بخاری (فتح الباری ۲۳۰/۱۲) نے کی ہے۔

(۲) حدیث زیاد بن ابی مریم: "جاء رجل إلى النبي ﷺ......" کا ذکر کاسانی نے بدائع الصنائع (۴۷۳۶/۱۰، ۴۷۳۷) میں کیا ہے، ہمارے سامنے موجود مراجع میں یہ حدیث ہمیں نہیں ملی، بزار (کشف الاستار ۲۰۹/۲) نے اس کے ہم معنی ایک حدیث ابوسلمہ بن عبدالرحمٰن عن ابیہ سے کی ہے جس کو ہیثمی نے مجمع الزوائد (۲۹۰/۶) میں ضعیف کہا ہے۔

نیز اس لئے کہ شریعت نے محلّہ والوں کو جہاں مقتول پایا گیا ہے دیت کے وجوب میں قاتلوں کے ساتھ لاحق کردیا ہے، کیونکہ ان پر لازم ہے کہ اپنے محلّہ کی حفاظت کریں اور مصائب وقتل سے اس کو بچالیں، لہذا ان کے محلّہ میں قتل کا ہونا محلّہ کی حفاظت وصیانت کے تعلق سے ان کی کوتاہی ہوگی [1]۔

قسامت کے بطلان کے اسباب:

۲۰ - قسامت (حنفیہ کے نزدیک) صراحتاً یا دلالتاً بری کردینے سے باطل ہوجاتی ہے۔

ابراء صریح: صراحت کے ساتھ ابراء کا لفظ یا اس کے قائم مقام لفظ کو استعمال کرنا مثلاً: میں نے بری کردیا، یا ساقط کردیا، یا معاف کردیا وغیرہ، اس لئے کہ ابراء کا رکن ابراء کے اہل شخص سے اسی جگہ صادر ہوا ہے جو براءت کو قبول کرنے والی ہے، لہذا صحیح ہوگا۔

رہا ابراء ضمنی یعنی (دلالتاً) تو یہ ہے کہ مقتول کا ولی اس محلّہ کے علاوہ دوسرے محلّہ کے کسی شخص پر دعویٰ کرے کہ اس نے مقتول کو قتل کیا ہے تو اہل محلّہ قسامت ودیت سے بری ہوجائیں گے، اس لئے کہ محلّہ میں مقتول کا پایا جانا اس بات کی دلیل نہیں ہے کہ مدعا علیہ قاتل ہے، اب ولی کی طرف سے اس پر دعویٰ کا اقدام اہل محلّہ سے قتل کی نفی کرنا ہے جس کے ضمن میں اہل محلّہ کی قسامت سے براءت آجائے گی [2]۔

اسی طرح قسامت کسی شخص کے اپنے قاتل ہونے کے اقرار سے باطل ہوجاتی ہے، لہذا اگر کوئی شخص آکر کہے: اس کو اس مدعا علیہ نے قتل نہیں کیا ہے، بلکہ میں نے قتل کیا ہے اور ولی اس کو جھٹلا دے تو اس کا دعویٰ باطل نہ ہوگا اس کو قسامت کا حق ہے اور اس پر لازم نہیں کہ دیت واپس کرے اگر اس نے اس پر قبضہ کرلیا ہے اور اقرار کرنے والے پر کچھ لازم نہیں ہوگا اور اگر ولی اس کی تصدیق کردے یا اس سے قتل کی سزا کا مطالبہ کیا تو اس پر لازم ہے کہ جو دیت لی ہے اس کو واپس کرے، اور پہلے شخص پر اس کا دعویٰ باطل ہوجائے گا اور اقرار کرنے والے سے مطالبہ کرنے کا وہ حق دار ہے، اس کے بارے میں دو اقوال ہیں۔

اسی طرح اگر اس پر گواہ مل جائیں کہ قاتل اس (مدعا علیہ) کے علاوہ کوئی اور ہے تو قسامت ساقط ہوجائے گی، مثلاً مدعا علیہ گواہ پیش کردے کہ قتل کے دن وہ مقتول کے شہر سے اتنی دور شہر میں تھا کہ ایک دن کے اندر وہاں سے حادثہ والے شہر میں آنا اس کے لئے ناممکن ہے تو قسامت کا دعویٰ باطل ہوجائے گا، اور اگر گواہ کہیں: ہم گواہی دیتے ہیں کہ فلاں شخص نے اس کو قتل نہیں کیا ہے تو گواہی قبول نہ کی جائے گی اس لئے کہ یہ نفی محض (خالص انکار) ہے اور اگر وہ دونوں گواہ کہیں: اس کو فلاں نے قتل نہیں کیا ہے بلکہ فلاں نے قتل کیا ہے تو گواہی سنی جائے گی، اس لئے کہ یہ ثابت کرنے کی گواہی ہے جس کے ضمن میں نفی (انکار) ہے [1]۔

اگر مذکورہ بالا امور میں سے کسی کے سبب قسامت باطل ہوجائے تو مدعی پر واجب ہے کہ اس نے جو دیت لی ہے اس کو واپس کرے، اس لئے کہ اس نے جو کچھ لیا ہے اس میں اس کا کوئی حق نہیں ہے لہذا اس پر واجب ہے کہ اس کو واپس کرے۔

---

(۱) بدائع الصنائع ۱۰/ ۴۷۳۶، ۴۷۳۷۔

(۲) بدائع الصنائع ۱۰/ ۴۷۵۶، المبسوط ۲۶/ ۱۱۵، بدایۃ المجتہد ۲/ ۴۳۱ طبع ششم۔

(۱) المغنی والشرح الکبیر ۱۰/ ۳۰، کشاف القناع ۶/ ۷۲۔

قسم

دیکھئے: ''أیمان''۔

قسم بین الزوجات

تعریف:

۱-قسم (بہ فتح قاف وسکون سین) لغت میں: علاحدہ کرنا، الگ الگ کرنا کہا جاتا ہے: قسمت الشيء قسما: اجزاء کو علاحدہ علاحدہ کرنا، قسم (بہ کسر قاف وسکون سین) اسم ہے پھر اس کا اطلاق حصہ اور نصیب پر ہوا اور قسم (بہ فتح قاف وسین): یمین (قسم) ہے[۱]۔

اصطلاح میں جرجانی نے کہا: قسمۃ الزوج: بیویوں کے مابین برابری کے ساتھ شوہر کا رات گزارنا، یا بقول بہوتی دو یا زائد بیویاں ہونے کی صورت میں اوقات کو ان میں تقسیم کرنا[۲]۔

متعلقہ الفاظ:

الف- بیویوں میں عدل:

۲- عدل کے لغوی معانی میں سے: معاملات میں میانہ روی اور استقامت ہے اور یہ جور (حق تلفی) کے برعکس ہے، کہا جاتا ہے: **عدل في أمره عدلا وعدالة ومعدلة**: مستقیم (درست) ہونا اور **عدل في حكمه**: انصاف کے ساتھ فیصلہ کرنا[۳]۔

اصطلاح میں: بیویوں کے مابین ان کے حقوق یعنی تقسیم، نفقہ اور

---

(۱) المصباح المنیر۔

(۲) التعریفات للجرجانی، حاشیۃ الشرقاوی علی تحفۃ الطلاب ۲/۲۸۰، کشاف القناع ۵/۱۹۸۔

(۳) المصباح المنیر، المعجم الوسیط۔

کپڑے میں برابری کرنا[۱]۔

بیوی میں قسم (باری) عدل کا ایک اثر اور اس کے لوازمات میں سے ہے۔

ب-عشرت بالمعروف:

۳- عشرت "معاشرت" سے اسم ہے جس کا لغوی معنی: اختلاط ہے[۲]۔

اصطلاح میں: میاں بیوی کے مابین پائی جانے والی الفت واتحاد[۳]۔

بیویوں میں قسم (باری) دستور کے موافق معاشرت کی قبیل سے ہے۔

ج-بیتوتت:

۴- بیتوتت لغت میں: "بات" کا مصدر ہے یہ عام اور اکثر استعمال کے لحاظ سے رات میں کوئی کام انجام دینے کے معنی میں ہے، کہا جاتا ہے: **بات یفعل کذا**: اس نے رات کو کام کیا اور یہ رات میں جاگ کر ہی ہوتا ہے، اس معنی میں یہ فرمان باری ہے: "**والذین یبیتون لربھم سجدا وقیٰما**"[۴] (اور جو راتوں کو اپنے پروردگار کے سامنے سجدہ وقیام میں لگے رہتے ہیں) یہ رات کو سونے کے معنی میں آتا ہے لیکن اس معنی میں استعمال بہت کم ہے۔

کبھی کبھی بات "صار" کے معنی میں آتا ہے کہا جاتا ہے: **بات بموضع کذا**: یعنی اس جگہ رہا خواہ رات میں ہو یا دن میں اور اسی

(۱) بدائع الصنائع ۲/ ۳۳۲۔
(۲) الصحاح للجوہری۔
(۳) مطالب أولی النہی ۵/ ۲۵۴۔
(۴) سورۂ فرقان/ ۶۴۔

معنی میں فقہاء کا یہ قول ہے: **بات عند امرأته لیلة**: یعنی رات میں اپنی بیوی کے پاس رہا خواہ اس کے ساتھ سونا پایا گیا ہو یا نہ پایا گیا ہو[۱]۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

بیتوتت (رات گزارنا) ہی اکثر اور عام معنی میں بیویوں میں قسم (باری) کا مدار ہے[۲]۔

شرعی حکم:

۵- حنفیہ وشافعیہ کی رائے ہے کہ بیویوں میں باری مقرر کرنا مستحب ہے، مالکیہ وحنابلہ نے اس کو واجب کہا ہے اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ مرد پر (اگر اس کے پاس ایک سے زائد بیویاں ہوں) واجب ہے کہ بیویوں کے درمیان باری مقرر کرنے میں انصاف کرے اور ان کے لئے برابر برابر باری مقرر کرے، اس لئے کہ یہ دستور کے موافق معاشرت میں داخل ہے جس کا حکم اللہ تعالیٰ نے اس فرمان میں دیا ہے: "**وعاشروھن بالمعروف**"[۳] (اور بیویوں کے ساتھ خوش اسلوبی سے گزر بسر کیا کرو) اور بیویوں کے درمیان باری مقرر کرنے میں مساوات کے بغیر ان کے ساتھ اچھی طرح سے گزارا نہیں ہے، نیز اس لئے کہ حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**إذا كان عند الرجل امرأتان فلم يعدل بينهما جاء يوم القيامة وشقه ساقط**"[۴] (اگر کسی

(۱) المصباح المنیر۔
(۲) المغنی ۷/ ۳۲۔
(۳) سورۂ نساء/ ۱۹۔
(۴) حدیث: "إذا كان عند الرجل امرأتان......" کی روایت ترمذی (۳/ ۴۳۸) اور حاکم (۲/ ۱۸۶) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے، حاکم نے اس کی تصحیح کی اور ذہبی نے اس سے اتفاق کیا ہے۔

شخص کے پاس دو بیویاں ہوں اور وہ دونوں کے درمیان عدل نہ کرے تو قیامت کے دن وہ اس طرح آئے گا کہ ایک طرف کا بدن گرا ہوا ہوگا (یعنی مفلوج ہوگا)، نیز تا کہ ازواج مطہرات کے درمیان باری مقرر کرنے اور ان میں مساوات قائم رکھنے میں رسول اللہ ﷺ کی اتباع ہو سکے، چنانچہ رسول اللہ ﷺ اس باب میں حددرجہ انصاف قائم رکھتے تھے، امام شافعی نے کہا: ہمیں یہ روایت پہنچی ہے: "أن رسول الله ﷺ كان يقسم فيعدل"[1] (رسول اللہ ﷺ باری مقرر کرتے اور اس میں انصاف کرتے تھے) اور روایت میں ہے: "كان يطاف به محمولا في مرضه على نسائه حتى حللنه"[2] (دوران مرض رسول اللہ ﷺ کو ازواج مطہرات کے پاس (ان کی باری کے ایام میں) اٹھا کر لے جایا جاتا تھا بالآخر سب نے (حضرت عائشہؓ کے پاس قیام کرنے کی) اجازت دے دی)۔

انہوں نے کہا: اگر کسی کے پاس ایک سے زیادہ بیویاں ہوں اور وہ کسی ایک بیوی کے پاس رات گزارے تو بقیہ بیویوں کے پاس رات گزارنا اس پر لازم ہے تا کہ ان میں مساوات ہو سکے۔

بعض فقہاء شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ بقیہ بیویوں کے پاس رات گزارنا فوری طور پر لازم ہے اگر اس نے کسی ایک بیوی کے پاس رات گزاری ہو، اس لئے کہ یہ ایسا حق ہے جو لازم ہو چکا ہے اور موت کے سبب اس کے سقوط کا خطرہ ہے، لہذا شوہر پر واجب ہے کہ ممکن حد تک اس سے عہدہ برآ ہو اس میں تاخیر کرنے سے گنہگار ہوگا، شبراملسی (شافعی) نے اس پر یہ لکھا ہے کہ اس کا ترک کرنا گناہ کبیرہ ہے اس کا ماخذ سابقہ حدیث ہے[1]۔

شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ شوہر کا فرض ہے کہ اگر اس کے پاس ایک سے زائد بیویاں ہوں کہ باری مقرر کرنے میں بیویوں میں مساوات کرے، اگر وہ باری مقرر کرے اور اس کے لئے یہ بھی جائز ہے کہ ساری بیویوں سے علحدہ رہے، البتہ مستحب یہ ہے کہ ان کو معطل نہ چھوڑے، ان حضرات نے ابتداء یا ایک یا زیادہ باری کے بعد، بیویوں سے اعراض کے جائز ہونے کے حکم سے اس صورت کو مستثنیٰ کیا، جبکہ اس اعراض سے کوئی مانع پیش آجائے، مثلاً شوہر نے عورت پر ظلم کیا پھر وہ اس سے علاحدہ ہوگئی تو راجح قول کے مطابق شوہر پر واجب ہے کہ شرعی طریقہ سے اس کی قضا کرے اور وہ یہ ہے کہ عورت شوہر کی عصمت میں لوٹ آئے[2]۔

باری مقرر کرنے میں عدل کیسے ہوگا؟

٦ - فقہاء کی رائے ہے کہ دو یا زائد بیویوں کے درمیان ان کے حقوق یعنی قسیم، نفقہ، کپڑا اور رہائش میں عدل کرنا شوہر پر واجب ہے، اور عدل یہ ہے کہ ان میں مساوات قائم رکھے اس کی اصل یہ فرمان باری ہے: "فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً" (لیکن اگر تمہیں اندیشہ ہو کہ تم عدل نہ کر سکو گے تو پھر ایک ہی پر بس کرو)، اس سے قبل یہ فرمان باری ہے: "فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِّنَ النِّسَآءِ مَثْنٰى وَثُلٰثَ وَرُبٰعَ"[3] (تو جو عورتیں تمہیں پسند ہوں ان سے نکاح کر لو دو دو

(١) حدیث: "عدله ﷺ في القسمة" کی روایت ابوداؤد (٢/ ٦٠١) اور حاکم (٢/ ١٨٦) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے، حاکم نے اس کی تصحیح کی ہے اور ذہبی نے اس سے اتفاق کیا ہے۔

(٢) حدیث: "كان يطاف به محمولا في مرضه......" کی روایت بخاری (فتح الباری ٩/ ٣١٧) اور مسلم (٤/ ١٨٩٣) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے۔

(١) فتح القدیر ٣/ ٣٠٠، الاختیار ٣/ ١١٦، شرح الزرقانی ٤/ ٥٥، نہایۃ المحتاج ٦/ ٣٧٢، حاشیۃ القلیوبی ٣/ ٢٩٩، ٣٠٠، کشاف القناع ٥/ ١٩٨، ٢٠٠، المغنی ٧/ ٢٨۔

(٢) نہایۃ المحتاج ٦/ ٣٧٣، مغنی المحتاج ٣/ ٢٥١، المہذب ٢/ ٦٧۔

(٣) سورۂ نساء/ ٣۔

سے خواہ تین تین سے خواہ چار چار سے) اللہ تعالی نے ایک عورت سے نکاح کی ترغیب دی ہے اگر زیادہ عورتوں میں عدل نہ کر سکنے کا اندیشہ ہو اور اندیشہ واجب کے ترک پر ہی ہوتا ہے، اس سے معلوم ہوا کہ قسم (باری) اور نفقہ میں بیویوں میں عدل کرنا واجب ہے، آیت کے اخیر میں اسی کی طرف ارشاد ہے: "ذٰلِکَ أَدْنٰی أَلاَّ تَعُوْلُوْا"[1] (اس میں زیادتی نہ ہونے کی توقع قریب تر ہے) یعنی تم ظلم و جور کرو اور ظلم حرام ہے لہذا عدل کرنا ضرور واجب ہوگا، نیز اس لئے کہ عدل کا حکم آیا ہے فرمان باری ہے: "إِنَّ اللّٰهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ"[2] (بیشک اللہ عدل کا اور حسن سلوک کا حکم دیتا ہے) یہ حکم عام و مطلق ہے الا یہ کہ کسی دلیل کی بناء پر کسی کو خاص یا مقید کر دیا جائے، نیز اس لئے کہ عورتیں شوہر کی رعایا ہیں لہذا یہی ان کی حفاظت کرے گا، ان پر خرچ کرے گا اور ہر نگراں کو حکم ہے کہ اپنی رعایا میں عدل و انصاف کرے۔

باری مقرر کرنے میں جو عدل و انصاف کرنا واجب ہے وہ رات گزارنے اور مانوس کرنے وغیرہ کے بارے میں ہوگا جس کا شوہر مالک ہے اور اس پر قادر ہے، لیکن جس کا شوہر مالک نہیں اور جس پر قادر نہیں، مثلاً وطی اور اس کے دواعی اور جیسے قلبی میلان اور محبت تو شوہر پر ان چیزوں میں عدل کرنا واجب نہیں ہوگا، اس لئے کہ یہ جماع اور اس کے دواعی کے لئے نشاط اور خواہش پر مبنی ہے جو شوہر کے بس سے باہر ہے اور اس کی قدرت میں نہیں ہے یہی حکم قلبی میلان اور دلوں میں محبت کا ہے کہ شوہر اس کا رخ موڑنے پر قادر نہیں ہے، ابن عباسؓ نے فرمان باری: "وَلَنْ تَسْتَطِيْعُوْا أَنْ تَعْدِلُوْا بَيْنَ النِّسَآءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ"[3] (اور تم سے تو یہ ہو ہی نہیں سکتا کہ تم

(۱) سورۂ نساء/۳۔
(۲) سورۂ نحل/۹۰۔
(۳) سورۂ نساء/۱۲۹۔

بیویوں کے درمیان (پورا پورا) عدل کرو) کی تفسیر میں فرمایا: یعنی محبت اور جماع میں، حضرت عائشہؓ نے کہا: رسول اللہ ﷺ باری مقرر کرتے اور عدل و انصاف کرتے پھر فرماتے: "**اللهم هذا قسمي فيما أملك فلا تلمني فيما تملك ولا أملك**"[1] (خدایا! میرا یہ باری مقرر کرنا ان چیزوں میں ہے جو میرے بس میں ہیں لیکن جو چیزیں تیرے بس میں ہیں میرے بس میں نہیں ان کے بارے میں مجھے ملامت نہ کر) یعنی محبت اور قلبی میلان اس لئے کہ دل اللہ تعالی کے ہاتھ میں ہیں جیسے چاہتا ہے ان کو گھماتا رہتا ہے[2]۔

حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ ہر طرح کے استمتاع مثلاً وطی اور بوسہ دینا وغیرہ میں بیویوں میں مساوات قائم رکھنا شوہر کے لئے مستحب ہے، اس لئے کہ یہ ان میں عدل و مساوات کرنے کا مکمل ترین درجہ ہے نیز تا کہ ان کو زنا کی خواہش اور بدکاری کی طرف میلان سے محفوظ رکھے اور بیویوں میں عدل و مساوات قائم رکھنے میں رسول اللہ ﷺ کی اقتداء و پیروی کر سکے[3]، چنانچہ مروی ہے کہ "**أنه كان يسوي بين نسائه حتى في القبل**"[4] (رسول اللہ ﷺ بیویوں میں مساوات کرتے تھے حتی کہ بوسہ لینے میں بھی)۔

مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ وطی کے بارے میں شوہر کو بہرحال

(۱) حدیث: "اللهم هذا قسمي فيما أملك......" کی روایت ابوداؤد (۲/۶۰۱) اور نسائی (۷/۶۴) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے، نسائی نے اس کو ارسال کی وجہ سے معلول قرار دیا ہے۔
(۲) بدائع الصنائع ۲/۳۳۲، المبسوط ۵/۲۱۷، أسنى المطالب ۳/۲۲۹، حاشیۃ الجمل ۴/۲۸۰، شرح الزرقانی ۴/۵۵، المغنی ۷/۲۷۔
(۳) رد المحتار ۲/۳۹۸، المہذب ۲/۶۸، المغنی ۷/۳۵۔
(۴) حدیث: "كان يسوي بين نسائه حتى في القبل" کی روایت ابن قدامہ نے المغنی (۷/۳۵) میں کیا ہے، ہمارے پاس موجود مراجع میں یہ حدیث ہمیں نہیں ملی۔

اس کی طبیعت پر چھوڑا جائے گا الا یہ کہ وطی نہ کر کے کسی بیوی کو ضرر پہنچانے کا قصد ہو، (خواہ واقعتا اس کو ضرر پہنچے یا نہ پہنچے) مثلا اس بیوی سے وطی کرنے سے گریز کرے حالانکہ وطی کی طرف طبیعت کا میلان ہے وہ اس بیوی کے پاس ہے اور وطی سے گریز اس لئے کر رہا ہے تا کہ دوسری بیوی کو بھر پور لذت جماع ملے تو اس پر واجب ہے کہ اس گریز کو ترک کرے کیونکہ یہ ناجائز ضرر رسانی ہے[1]۔

ابن عابدین نے بعض اہل علم سے نقل کیا ہے کہ شوہر اگر داعیہ (خواہش) اور انتشار (ایستادگی) نہ ہونے کی وجہ سے وطی ترک کرے تو عذر ہے اور اگر داعیہ موجود ہو لیکن سوکن سے جماع کا داعیہ زیادہ قوی ہو تو یہ اس کی قدرت کے تحت آنے والی چیز ہے[2]۔

۷- اگر شوہر اپنی ہر ایک بیوی کے لئے نفقہ و کپڑے کی ذمہ داری پوری کرے تو کیا اس کے بعد اس کے لئے جائز ہے کہ اس میں کسی ایک بیوی کو فوقیت دے یا اس پر واجب ہے کہ ذمہ داری سے زائد جو عطیہ دے رہا ہے اس میں تمام بیویوں میں مساوات کرے جیسا کہ اصل واجب میں مساوات رکھنا اس پر ضروری ہے؟ اس کے بارے میں فقہاء کے یہاں اختلاف ہے۔

شافعیہ، حنابلہ کی رائے اور مالکیہ کے نزدیک اظہر یہ ہے کہ اگر شوہر ہر بیوی کے واجب حقوق کو پورا کرے تو اس کے لئے اس میں کوئی حرج نہیں کہ کسی بیوی کو جو چاہے دے، ابن قدامہ نے نقل کیا ہے کہ امام احمد نے اس شخص کے بارے میں جس کی دو بیویاں ہوں فرمایا: وہ نفقہ، شہوتوں اور کپڑے میں ایک بیوی کو دوسری پر فوقیت دے سکتا ہے اگر دوسری بیوی کو بقدر کفایت ملے، اس کے لئے جائز ہے کہ ایک بیوی کے لئے دوسری سے اعلی کپڑا خریدے اور یہ بقدر

(۱) جواہر الإکلیل ۱/ ۳۲۶۔

(۲) رد المحتار ۲/ ۳۹۸۔

کفایت ہو، یہ اس لئے کہ ان تمام چیزوں میں مساوات قائم رکھنا دشوار ہے اور اگر یہ واجب ہو تو حرج کے بغیر اس کو پورا کرنا ممکن نہیں ہوگا، لہذا اس کا وجوب ساقط ہے جیسے وطی میں مساوات کرنا۔

البتہ انہوں نے کہا: بہتر یہ ہے کہ مرد ان تمام چیزوں میں بیویوں میں مساوات قائم رکھے، بعض حضرات نے اس کی علت یہ بتائی ہے کہ واجب قرار دینے والوں کے اختلاف سے بچ سکے۔

ابن نافع نے کہا: ہر بیوی کے واجب حقوق پورا کرنے کے بعد شوہر جو عطیہ اپنے مال سے دے اس میں تمام بیویوں کے درمیان مساوات قائم رکھنا اس پر واجب ہے[1]۔

حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ نفقہ میں تمام بیویوں میں مساوات واجب ہے، یہ ان لوگوں کے قول کے مطابق ہے جن کی رائے ہے کہ نفقہ شوہر کے حال کے لحاظ سے مقرر کیا جائے گا لیکن جو لوگ کہتے ہیں کہ نفقہ میاں بیوی دونوں کے حال کے لحاظ سے مقرر کیا جائے گا ان کی رائے کے مطابق مساوات واجب نہیں ہوگی اور یہی مفتی بہ ہے، لہذا نفقہ میں تمام بیویوں میں مساوات واجب نہیں ہوگی کیونکہ ہوسکتا ہے کہ ایک بیوی مال دار اور دوسری فقیر ہو[2]۔

کس شوہر پر باری مقرر کرنا واجب ہے:

۸- فقہاء کی رائے ہے کہ بیویوں کے لئے باری مقرر کرنا (فی الجملہ) ہر شوہر پر واجب ہے آزاد و غلام، صحت مند و مریض، فحل (جماع پر مکمل قادر) وخصی، مجبوب (چھوٹے عضو والا)، بالغ و مراہق، ممیّز جس کے لئے وطی کرنا ممکن ہو، عاقل و مجنون جس کے ضرر کا اندیشہ نہ ہو ان سب میں کوئی فرق نہیں ہے، اس لئے کہ باری مقرر کرنا ساتھ

(۱) مواہب الجلیل ۴/ ۱۰، شرح الزرقانی ۴/ ۵۵، نہایۃ المحتاج ۶/ ۳۷۳، المغنی ۷/ ۳۲۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۳۹۸۔

رہنے اور موانست کے لئے اور تنہائی دور کرنے کے لئے ہے اور یہ چیزیں ان تمام قسم کے لوگوں سے پوری ہوتی ہیں (۱)۔

البتہ فقہاء نے خاص طور سے بعض شوہروں کے باری مقرر کرنے کو تفصیل سے بیان کیا ہے مثلاً:

الف- بچہ کا اپنی بیویوں کے لئے باری مقرر کرنا:

۹- فقہاء کی رائے ہے کہ شوہر جو مراہق بچہ ہو یا ممیّز جس کے لئے وطی کرنا ممکن ہو اس پر باری مقرر کرنا واجب ہے، اس لئے کہ باری مقرر کرنا بیویوں کے حقوق کے لئے ہے اور حقوق العباد سبب کے ثبوت کے بعد بچہ پر آتے ہیں اور بچہ کے ولی پر واجب ہے کہ اس کو تمام بیویوں کے پاس باری باری لے جائے، گناہ ولی پر ہوگا اگر وہ اس کو تمام بیویوں کے پاس نہ لے جائے یا بچہ ناانصافی کرے یا کوتاہی کرے اور اس کو اس کا علم ہو۔

رہا شوہر جو چھوٹا بچہ ہو تو اس کے ولی پر واجب نہیں کہ اس کو اس کی بیویوں کے پاس لے کر جائے، اس لئے کہ اس کے وطی کرنے سے بیویوں کا فائدہ نہیں ہوگا، بعض شافعیہ نے کہا: اگر وہ کسی ایک بیوی کے پاس سو جائے اور باقی بیویاں اپنے اپنے پاس رات گزارنے کا اس سے مطالبہ کریں تو ولی پر ان کے مطالبہ کو پورا کرنا لازم ہے (۲)۔

ب- مریض شوہر کا باری مقرر کرنا:

۱۰- فقہاء کی رائے ہے کہ مریض شوہر تندرست شوہر کی طرح اپنی بیویوں کے درمیان باری مقرر کرے گا، اس لئے کہ باری ساتھ رہنے اور موانست کے لئے ہے اور یہ چیز مریض سے پوری ہوتی ہے جیسا کہ صحت مند سے حاصل ہوتی ہے (۱)، رسول اللہ ﷺ کے بارے میں حضرت عائشہؓ کی روایت میں ہے: "أنه كان يسأل في مرضه الذي مات فيه: "أين أنا غداً، أين أنا غداً؟"" (۲) (اپنے مرض الموت میں رسول اللہ ﷺ دریافت کرتے رہتے تھے: کل میں کہاں رہوں گا؟ کل میں کہاں رہوں گا؟)۔

اگر مریض شوہر کو بذات خود تمام بیویوں کے پاس ان کی باری پر جانے میں مشقت ہو تو اس کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے:

ابن عابدین نے صاحب "البحر" کا یہ قول نقل کیا ہے: مرض کے دوران دوسری بیوی کے مکان میں منتقل ہونے پر شوہر قادر نہ ہو تو باری مقرر کرنے کا طریقہ کیا ہوگا میری نظر سے نہیں گزرا، بظاہر مراد یہ ہے کہ مریض ہونے کی حالت میں جتنا وقت پہلی بیوی کے پاس گزارا ہے صحت کے بعد اسی قدر دوسری بیوی کے پاس گزارے گا اور انہوں نے صاحب "النہر" کا یہ قول نقل کیا ہے: مخفی نہیں کہ جب حالت صحت میں باری کی مقدار کے بارے میں اختیار شوہر کو ہے تو مرض کی حالت میں بدرجہ اولی ہوگا، لہذا اگر ایک بیوی کے پاس ایک مدت تک قیام کرے گا تو اسی قدر دوسری بیوی کے پاس بھی قیام کرے گا، ابن عابدین نے کہا: یہ اس صورت میں ہے جبکہ اپنی مدت اقامت کو باری بنانا چاہے تا کہ یہ اس حکم کے منافی نہ ہو کہ اگر وہ ایک بیوی کے پاس ایک ماہ ٹھہرا رہا تو گذرا ہوا وقت کالعدم ہوگا (۳)۔

---

(۱) المبسوط ۵/۲۲۱، جواہر الإکلیل ۱/۳۲۶، مغنی المحتاج ۳/۲۵۲، کشاف القناع ۵/۲۰۰۔

(۲) ردالمحتار ۲/۳۹۹، الشرح الکبیر ۲/۳۴۰، نہایۃ المحتاج ۶/۳۷۴، کشاف القناع ۵/۱۹۸۔

(۱) ردالمحتار ۲/۳۹۹، حاشیۃ الزرقانی ۴/۵۶، المہذب ۲/۶۷، کشاف القناع ۵/۲۰۰۔

(۲) حدیث: "أن النبي ﷺ كان يسأل في مرضه الذي مات فيه......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۹/۳۱۷) اور مسلم (۴/۱۸۹۳) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے۔

(۳) ردالمحتار ۲/۳۹۹۔

مالکیہ نے کہا: اگر شوہر بذات خود شدت مرض کے سبب تمام بیویوں کے پاس ان کی باری پر نہ جاسکے تو جس کے پاس چاہے قیام کرے یعنی تیمارداری میں جس کے پاس رہنے میں سہولت میسر ہو، نہ اس لئے کہ اس کی طرف میلان ہے، ورنہ اس کے پاس اقامت کرنا ممنوع ہوگا پھر صحت ملنے کے بعد نئے سرے سے باری مقرر کرے گا[1]۔

شربینی خطیب نے کہا: جس نے قرعہ یا کسی اور طریقہ سے کسی ایک بیوی کے پاس رات گزاری اس پر لازم ہے کہ بقیہ بیویوں کے پاس بھی رات گزارے اگرچہ وہ عنین (نامرد)، مجبوب یا مریض ہو، اس لئے کہ نبی کریم کا ارشاد گرامی ہے: "إذا كان عند الرجل امرأتان فلم يعدل بينهما جاء يوم القيامة وشقه ساقط"[2] (اگر کسی شخص کے پاس دو بیویاں ہوں اور وہ دونوں کو برابر حقوق نہیں دے تو قیامت کے دن وہ اس طرح آئے گا کہ ایک طرف کا بدن گرا ہوا ہوگا) اور رسول اللہ ﷺ اپنی بیویوں کی باری مقرر کرتے تھے اور مرض کے دوران آپ کو اٹھا کر سب کے پاس ان کی باری کے دن لے جایا جاتا تھا بالآخر سب راضی ہوگئیں کہ حضرت عائشہ کے گھر میں آپ کی تیمارداری ہو[3]۔ یہ اس بات کی دلیل ہے کہ عذر اور مرض سے باری مقرر کرنا ساقط نہیں ہوتا ہے[4]۔

حنابلہ نے کہا: اگر مریض شوہر کے لئے باری کی پابندی کرنا دشوار ہو تو اپنی بیویوں سے اجازت لے کر کسی ایک بیوی کے پاس رہ

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۳۴۰۔
(۲) حدیث: "إذا كان عند الرجل امرأتان......" کی تخریج فقرہ/ ۵ میں گذر چکی ہے۔
(۳) حدیث: "أنه كان يقسم بين نسائه ويطاف......" کی تخریج فقرہ ۵ میں گذر چکی ہے۔
(۴) مغنی المحتاج ۳/ ۲۵۱۔

جائے، اس لئے کہ حضرت عائشہؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اپنی بیویوں کو بلایا وہ سب اکٹھا ہوگئیں تو آپ نے فرمایا: "إني لا أستطيع أن أدور بينكن فإن رأيتن أن تأذن لي فأكون عند عائشة فعلتن" (میں تم میں سے ہر ایک کے پاس نہیں آسکتا اگر تم مجھے عائشہ کے پاس رہنے کی اجازت دینا مناسب سمجھو تو ایسا کرلو)، یہ سن کر تمام بیویوں نے اجازت دے دی لیکن اگر وہ اس کو کسی ایک کے پاس رہنے کی اجازت نہ دیں تو قرعہ میں جس کا نام آئے اسی کے پاس قیام کرے گا یا سب سے الگ تھلگ رہے گا اگر ایسا کرنا چاہے، تاکہ سب میں عدل ومساوات ہو سکے[1]۔

ج- مجنون شوہر کا باری مقرر کرنا:

۱۱- فقہاء کی رائے ہے کہ جنون مطبق (مستقل) والے شوہر پر باری مقرر کرنا واجب نہیں ہے، اس لئے کہ وہ غیر مکلّف ہے، البتہ اس کی بیویوں کے لئے واجب باری کا فی الجملہ اس کے ولی سے مطالبہ کیا جائے گا جس میں تفصیل ذیل ہے:

مالکیہ نے کہا: مجنون شوہر کے ولی پر واجب ہے کہ اس کی دو یا زائد بیویوں میں سے ہر ایک کے پاس اس کو لے جائے جیسا کہ اس پر ان عورتوں کا نفقہ اور کپڑا واجب ہے، اس لئے کہ یہ ان بدنی امور میں سے ہے جن کے بارے میں ولی ذمہ دار ہے کہ ان کو مجنون کے لئے وصول کرے یا اس سے وصول کئے جانے کی قدرت دے جیسا کہ قصاص میں ہے، لہذا یہ خطاب وضعی کے باب سے ہے[2]۔

شافعیہ نے کہا: ولی پر لازم نہیں کہ مجنون شوہر کو اس کی بیویوں پر

(۱) کشاف القناع ۵/ ۲۰۰۔
اور حدیث: "إني لا أستطيع أن أدور بينكن......" کی روایت ابوداؤد (۲/ ۶۰۳) نے کی ہے۔
(۲) شرح الزرقانی ۴/ ۵۶۔

گھمائے، اس سے ضرر کا اندیشہ ہو یا نہ ہوالبتہ جو باری پہلے سے مقرر ہوچکی ہے اگر اس کے پورا کرنے کا اس سے مطالبہ کیا جائے تو اس پر لازم ہوگا کہ اس کو اس کی بیویوں پر گھمائے تا کہ ان کے حقوق کی ادائیگی ہو سکے جیسے دین کی ادائیگی، یہ اس وقت ہے جب ضرر کا اندیشہ ہو اور اگر اس کا مطالبہ نہ ہو تو اس پر یہ لازم نہیں ہوگا، اس لئے کہ وہ اس کے افاقہ تک تاخیر کر سکتی ہیں تا کہ بھرپور انس حاصل ہو، اور ولی پر اس کو بیویوں کے پاس گھمانا لازم ہے اگر اہل تجربہ کی رائے میں جماع کرنا اس کے لئے مفید ہو یا اس کو جماع کی خواہش ہو اور اگر جماع کرنا اس کے لئے ضرر رساں ہو تو ولی پر واجب ہے کہ اس کو اس سے روکے اور اگر رک رک کر جنون طاری ہو اور وہ منضبط ہو مثلاً ایک ایک دن طاری ہو تو جنون کے ایام غیبت (غیر موجودگی) کی طرح ہوں گے، ان کو ساقط کر کے ایام افاقہ میں باری مقرر ہوگی اور اگر جنون منضبط نہ ہو اور جنون کے دوران ہی ولی نے کسی ایک بیوی کے پاس اس کی رات گزروادی اور دوسری بیوی کی باری میں اس کو افاقہ ہوگیا تو جنون میں گذری ہوئی باری کی قضا کرے گا، اس لئے کہ وہ ناقص ہے[1]۔

حنابلہ نے کہا: مامون (جس سے کوئی اندیشہ نہ ہو) مجنون شوہر جس کی دو یا زائد بیویاں ہوں اس کے ولی پر واجب ہے کہ اس کو اس کی بیویوں کے پاس گھمائے تا کہ اس سے انس حاصل ہو اور اگر غیر مامون ہونے کے سبب اس سے اندیشہ ہو تو اس پر باری مقرر کرنا واجب نہیں ہے، اس لئے کہ اس سے بیویوں کو انس نہیں ملے گا اور اگر ولی باری میں عدل نہ کرے پھر جنون سے شوہر کو افاقہ مل جائے تو جس کے ساتھ ناانصافی ہوئی ہو اس کی تلافی کے لئے قضا کرے گا، اس لئے کہ یہ ایسا حق ہے جو اس کے ذمہ میں ثابت ہو چکا ہے، لہذا افاقہ کی حالت میں اس پر اس کو پورا کرنا لازم ہے جیسے مال[1]۔

(۱) أسنی المطالب ۳/ ۲۳۰، ۲۳۱، نہایۃ المحتاج ۶/ ۳۷۴۔

باری کی مستحق بیوی:

۱۲- باری کا حق ان تمام بیویوں کو حاصل ہے جن میں جماع کی طاقت ہو، خواہ وہ مسلمان بیویاں ہوں یا اہل کتاب یا دونوں ہوں، آزاد ہوں یا باندیاں یا دونوں ہوں اگر چہ وطی کرنا شرعاً حرام ہو مثلاً احرام والی بیوی، حیض ونفاس والی بیوی، جس بیوی سے ظہار یا ایلاء کیا گیا ہو یا عادتاً جماع کرنا محال ہو مثلاً رتقاء (جس کی شرم گاہ بند ہو) یا طبعاً محال ہو مثلاً ایسی مجنونہ بیوی جس سے کوئی خطرہ نہ ہو، مریض اور صحت مند بیوی میں کوئی فرق نہیں ہے، چھوٹی (جس سے جماع کرنا ممکن ہو) اور بڑی میں کوئی فرق نہیں ہے اور عذر والی بیویوں کے لئے بھی شوہر باری مقرر کرے گا جیسا کہ غیر عذر والی بیویوں کے لئے مقرر کرے گا، اس لئے کہ باری کا مقصد ساتھ رہنا، انس حاصل کرنا، سکون ملنا، پناہ دینا اور وحشت ناک تنہائی سے بچنا ہے اور عورتوں کی ضرورت اس کی متقاضی ہے، باری نکاح کے حقوق میں سے ہے جن میں بیویوں کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے[2]، اس لئے کہ بیویوں میں عدل کرنے اور باری مقرر کرنے میں کسی طرف میلان سے ممانعت کی نصوص مطلق آئی ہیں اور ابن المنذر نے اس امر پر اجماع نقل کیا ہے کہ مسلمان اور ذمی بیوی کے درمیان باری برابر ہے نیز اس لئے کہ باری زوجیت کے حقوق میں سے ہے، لہذا اس میں مسلمان بیوی اور کتابیہ بیوی برابر ہیں جیسے نفقہ اور رہائش میں[3]۔

دیکھئے: اصطلاح "رق" (فقرہ/ ۸۵)۔

(۱) کشاف القناع ۵/ ۲۰۰۔

(۲) تبیین الحقائق ۲/ ۱۷۹، جواہر الإکلیل ۱/ ۳۲۶، أسنی المطالب ۳/ ۲۳۰، حاشیۃ الجمل ۴/ ۲۸۰، کشاف القناع ۵/ ۲۰۱۔

(۳) رد المحتار ۲/ ۴۰۰، شرح الزرقانی ۴/ ۵۵، الأم ۵/ ۱۹۰، المغنی ۷/ ۳۶۔

البتہ بعض بیویوں کی باری کے بارے میں کچھ اور تفصیلات ہیں مثلاً:

الف-طلاق رجعی والی بیوی کے لئے باری:

۱۳ - شافعیہ وحنابلہ کی رائے ہے کہ شوہر پر واجب نہیں ہے کہ اپنی تمام بیویوں کے ساتھ اپنی مطلقہ رجعیہ بیوی کے لئے باری مقرر کرے، اس لئے کہ وہ ہر لحاظ سے بیوی نہیں رہی۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ دوسری بیویوں کے ساتھ اپنی مطلقہ رجعیہ بیوی کے لئے بھی شوہر باری مقرر کرے گا اگر اس سے رجعت کرنے کا قصد ہو، ورنہ نہیں مقرر کرے گا[1]۔

ب-وطئی بالشبہ کے سبب عدت گزارنے والی بیوی کے لئے باری:

۱۴ - شافعیہ کی رائے ہے کہ وطئی بالشبہ کے سبب عدت گزارنے والی بیوی کے لئے شوہر باری نہیں مقرر کرے گا، اس لئے کہ باری ساتھ رہائش اختیار کرنے، انس حاصل کرنے اور پناہ دینے کے لئے ہے اور اس کی عدت کے دوران اس کے شوہر کے لئے اس سے خلوت کرنا حلال نہیں ہے بلکہ حرام ہے۔

اس کے لئے باری مقرر کرنے کے بارے میں حنفیہ کے یہاں اختلاف ہے، ابن عابدین نے اس اختلاف کی ایک صورت اپنے اس قول میں بیان کی ہے: ''النہر'' میں ہے: اور میرے نزدیک یہ یعنی باری مقرر کرنا وطئی بالشبہ والی عورت کے لئے واجب ہے، اس کا ماخذ ان حضرات کا یہ قول ہے کہ یہ محض انس پیدا کرنے اور وحشت دور کرنے کے لئے ہے، اس پر حموی نے یہ اعتراض کیا ہے کہ وطئی بالشبہ

(۱) حاشیۃ الجمل ۴/ ۲۸۰، کشاف القناع ۵/ ۲۰۱، الدر المختار ۲/ ۴۰۰۔

والی عورت کے لئے اس عدت کے دوران اس کے شوہر پر نفقہ واجب نہیں ہے اور یہ معلوم ہے کہ باری مقرر کرنا رات گزارنے، اور نفقہ اور رہائش میں مساوات قائم رکھنے کا نام ہے، بعض فضلاء نے یہ اضافہ کیا ہے کہ اس کے لئے باری مقرر کرنے میں حرام میں ملوث ہونے کا اندیشہ ہے، اس لئے کہ وہ دوسرے شوہر کے لئے عدت گزار رہی ہے اور اس کو چھونا اور بوسہ دینا اس پر حرام ہے لہذا اس کے لئے باری واجب نہیں ہوگی[1]۔

نئی بیوی کے لئے باری:

۱۵ - جس کے پاس پہلے سے ایک یا کئی بیویاں ہوں اس کی نئی بیوی کے لئے باری مقرر کرنے کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے کہ کیا اس کے لئے کوئی خصوصی باری مقرر ہوگی یا وہ بھی دوسری بیویوں کی طرح باری کے سلسلہ میں داخل ہوجائے گی؟

مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ نئی بیوی کے لئے آزاد ہو یا باندی خصوصی طور پر سات راتیں ہوں گی اور بقیہ بیویوں کے لئے ان راتوں کی قضاء نہیں ہوگی اگر نئی بیوی کنواری ہو، اور تین خصوصی راتیں ہوں گی اگر نئی بیوی ثیبہ ہو، اس لئے کہ حدیث میں ہے: ''للبکر سبع، وللثیب ثلاث''[2] (کنواری بیوی کا سات دن خصوصی حق ہے اور ثیبہ بیوی کا تین دن) نئی بیوی کے لئے یہ خصوصیت اس لئے ہے تاکہ انس حاصل ہو اور شرم دور ہو اور اسی وجہ سے اس بارے میں آزاد و باندی اور مسلمان و کتابیہ بیوی میں شریعت نے مساوات رکھی ہے، اس لئے کہ جس چیز کا تعلق فطرت وطبیعت سے ہو اس میں غلامی و آزادی اور اختلاف دین سے فرق نہیں پڑتا، نئی کنواری بیوی کے لئے

(۱) اسنی المطالب ۳/ ۲۳۰، نہایۃ المحتاج ۶/ ۳۷۲، رد المحتار ۲/ ۴۰۰۔

(۲) حدیث: ''للبکر سبع وللثیب ثلاث'' کی روایت مسلم (۲/ ۱۰۸۳) نے حضرت ابوبکر بن عبد الرحمنؒ سے کی ہے۔

اضافہ اس لئے ہے کہ اس کو شرم زیادہ ہوتی ہے، نیز اس لئے کہ اس کو مردوں کا تجربہ نہیں لہذا اس کو ضرورت ہے کہ مہلت دی جائے اور سکون و اطمنان کا موقع ملے جب کہ ثیبہ بیوی کو نئی صحبت ملی ہے جس کے اکرام میں کچھ ایام یعنی تین دن زائد کردئے گئے ہیں۔

نئی بیوی کے لئے خواہ کنواری ہو یا ثیبہ خصوصی طور پر یہ باری مالکیہ کے یہاں صحیح رائے کے مطابق اس کا حق ہے، شافعیہ کے نزدیک یہ واجب ہے اور حنابلہ کے یہاں سنت ہے۔

شوہر کے لئے مستحب ہے کہ اپنی نئی بیوی کو اگر وہ ثیبہ ہو، اختیار دے کہ اگر وہ چاہے تو اس کے پاس تین راتیں رہے، اور بقیہ بیویوں کے لئے ان راتوں کی قضاء نہیں کرے گا اور اگر چاہے تو اس کے پاس سات راتیں رہے لیکن بقیہ بیویوں کے لئے اس کی قضاء کرے گا، یہ حضرت ام سلمہؓ کے ساتھ رسول اللہ ﷺ کے طرز عمل کی پیروی ہے، آپ ﷺ نے ان سے فرمایا: "إن شئت سبَّعت عندک، وإن شئت ثلثت ثم درت" (اگر تم چاہو تو ایک ہفتہ تمہارے پاس رہوں اور اگر چاہو تو تین روز، پھر دورہ کروں) ایک دوسری روایت کے الفاظ ہیں: "إن شئت أن أسبّع لک، وأسبّع لنسائي وإن سبَّعت لک سبّعت لی نسائي"[۱] (اگر چاہو تو سات روز تمہارے پاس رہوں اور سات روز اپنی بیویوں کے پاس رہوں اور اگر سات روز تمہارے پاس رہوں گا تو اپنی بیویوں کے پاس بھی سات روز رہوں گا) یعنی تین روز رہنے پر ان کی قضاء نہیں ہوگی ورنہ آپ فرماتے: اور تین روز اپنی بیویوں کے پاس رہوں گا، جیسا کہ آپ نے فرمایا: سات روز اپنی بیویوں کے پاس رہوں گا[۲]۔

اگر دو عورتوں سے شادی کی، خواہ دونوں کنواری ہوں یا ثیبہ یا ایک کنواری ہو اور ایک ثیبہ اور ایک ہی رات میں دونوں بیویاں اس کے پاس پہنچائی گئیں تو شافعیہ اور حنابلہ نے کہا: یہ مکروہ ہے، اس لئے کہ دونوں کے حقوق کو پورے طور پر ایک ساتھ ادا کرنا ممکن نہیں ہے، جس بیوی کا حق مؤخر ہوگا اس کو ضرر ہوگا اور وہ وحشت محسوس کرے گی اور دونوں میں جو پہلے گھر میں داخل ہوئی ہو اس کو مقدم رکھتے ہوئے وہ اس کا حق عقد نکاح ادا کرے گا، اس لئے کہ اس کا حق مقدم ہے، پھر دوسری کے پاس جائے گا اور اس کا حق عقد نکاح ادا کرے گا، اس لئے کہ اس کا حق اس پر واجب ہے جس پر عمل پہلی بیوی کی مدت کے دوران متروک ہو گیا تھا، کیونکہ پہلی بیوی کا حق اس کے مقابلہ میں اور اس پر راجح تھا اور جب اس کا معارض حق زائل ہو گیا تو اس کے تقاضے پر عمل واجب ہو گیا پھر تمام بیویوں کے درمیان باری کا آغاز کرے گا تاکہ تمام بیویوں کا دورہ کرنے کا جو حق اس پر واجب ہے اس کو ادا کرے اور اگر دونوں بیویاں بیک وقت اس کے پاس لائی گئیں تو قرعہ کے ذریعہ ایک کو مقدم کرے گا، اس لئے کہ یہ دونوں سبب استحقاق میں برابر ہیں اور مساوات کی صورت میں قرعہ سبب ترجیح ہوتا ہے[۱]۔

اگر کوئی عورت شوہر کے پاس پہنچائی گئی اور اس کے حق کی مدت پوری ہونے سے پہلے دوسری عورت اس کے پاس پہنچادی گئی تو وہ پہلی عورت کے لئے اس کے عقد کے حق کو پورا کرے گا، اس لئے کہ وہ عورت پہلے آئی ہے، پھر دوسری عورت کے عقد کے حق کو ادا کرے گا اس لئے کہ اب کوئی معارض نہ رہا[۲]۔ اور اگر نئی بیوی اس کے پاس پہنچائی گئی اور وہ پہلے سے اس کے پاس دو بیویاں تھیں جن دونوں کے

---

(۱) حدیث: "إن شئت سبعت عندک......" کی روایت مسلم (۲/ ۱۰۸۳) نے حضرت ابوبکر بن عبدالرحمنؒ سے کی ہے۔

(۲) مواہب الجلیل ۴/ ۱۲، الشرح الکبیر ۲/ ۳۴۰، مغنی المحتاج ۳/ ۲۵۶، کشاف القناع ۵/ ۲۰۷۔

---

(۱) مغنی المحتاج ۳/ ۲۵۷، المغنی ۷/ ۴۵، کشاف القناع ۵/ ۲۰۷۔

(۲) کشاف القناع ۵/ ۲۰۸۔

حقوق مکمل طور پر ادا کر چکا ہے تو نئی بیوی کا حق ادا کرے گا پھر نئے سرے سے تمام بیویوں میں قرعہ کے ذریعہ باری مقرر کرے گا[۱]۔

۱۶- کسی کے پاس ایک ساتھ دو عورتیں پہنچائی گئیں اور وہ اپنی کسی ایک بیوی کو سفر میں لے جانا چاہتا ہے، اس نے ان میں قرعہ اندازی کی اور قرعہ دونئی بیویوں میں سے ایک کے نام نکلا تو اس کو ساتھ لے جائے گا۔ اس صورت میں حق عقد سفر کی باری میں داخل ہو جائے گا، اس لئے کہ یہ ایک قسم کی باری ہے جو اس عورت کے ساتھ خاص ہے اور جب سفر سے واپس آئے گا تو دوسری نئی بیوی سے آغاز کرے گا اور اس کا حق عقد ادا کرے گا، اس لئے کہ یہ ایسا حق ہے جو اس بیوی کے لئے ثابت ہو چکا ہے اور اس نے اس کو ادا نہیں کیا ہے تو اس پر اس کی قضاء لازم ہے جیسا کہ اگر دوسری بیوی کو ساتھ سفر میں نہ لے جاتا اور اگر مدت کے گزرنے سے قبل سفر سے واپس آ گیا جس میں پہلی بیوی کا حق پورا ہوتا تو حضر میں آ کر اس کے حق کو پورا کرے گا اور حضر میں رہنے والی بیوی کے حق کی قضاء کرے گا اور اگر قرعہ دونئی بیویوں کے علاوہ کسی اور کے نام نکلا اور اس کے ساتھ سفر کیا تو دونوں نئی بیویوں کے حق کی یکے بعد دیگرے قضاء کرے گا اور جو بھی پہلے اس کے پاس آئی ہے اس کو مقدم رکھے اگر وہ آگے پیچھے آئی ہوں، یا قرعہ کے ذریعہ ایک کو مقدم رکھے گا اگر دونوں ساتھ آئی ہوں اور اگر قرعہ اندازی یا رضامندی کے ذریعہ اس نے ایک نئی اور دوسری پرانی بیوی کے ساتھ سفر کیا تو نئی بیوی کے حق عقد کو پورا کرے گا پھر اس کے اور دوسری بیوی کے درمیان برابر برابر باری مقرر کرے گا[۲]۔

مالکیہ نے اپنے مذہب کے مشہور قول میں اس باری مقرر کرنے میں نئی بیوی، خواہ کنواری ہو یا ثیبہ کے حق میں یہ قید لگائی ہے کہ اس نے اس نئی بیوی سے دوسری بیوی کے ہوتے ہوئے شادی کی

(۱) مغنی المحتاج ۳/ ۲۵۷۔
(۲) کشاف القناع ۵/ ۲۰۸۔

ہو، مالکیہ کے یہاں خلاف مشہور یہ ہے کہ نئی بیوی کو یہ باری مطلقاً حاصل ہے، خواہ کسی دوسری بیوی کے ہوتے ہوئے اس سے شادی کی ہو یا اس کے بغیر[۱]۔

اگر دونئی بیویاں شوہر کے پاس ایک ہی رات میں پہنچائی گئیں تو ان میں سے ایک کو کیسے مقدم کریں گے؟ اس کے بارے میں مالکیہ کے یہاں اختلاف ہے، چنانچہ لخمی نے ابن عبدالحکم کے حوالہ سے لکھا ہے کہ دونوں میں قرعہ اندازی کی جائے گی، عبدالحق نے اسی کو مقبول کہا ہے، امام مالک کے دو اقوال میں سے ایک قول میں ہے: حق شوہر کا ہے، اس کو اختیار ہے، قرعہ کی ضرورت نہیں ہے، ابن عرفہ نے کہا: اظہر یہ ہے کہ اگر کسی ایک نے پہلے رخصتی کی درخواست کی ہو تو اس کو مقدم رکھا جائے گا ورنہ جس کے ساتھ پہلے عقد ہوا ہے اس کو مقدم رکھیں گے اور اگر دونوں کا ایک ساتھ عقد ہوا تو قرعہ ہوگا[۲]۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ نئی بیوی کے لئے کوئی خصوصی زائد باری کا حق نہیں ہے، انہوں نے کہا: باری میں کنواری، ثیبہ، پرانی اور نئی سب برابر ہیں، اس لئے کہ فرمان باری ہے: "وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ"[۳] (اور بیویوں کے ساتھ خوش اسلوبی سے گزر بسر کیا کرو) اور اس کا آخری درجہ باری ہے، نیز اس لئے کہ باری میں ظلم سے ممانعت کی احادیث مطلق ہیں، نیز اس لئے کہ باری نکاح کے حقوق میں سے ہے جس میں بیویوں کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے، نیز اس لئے کہ پرانی بیوی کو وحشت ہونا یقینی ہے، کیونکہ اس نے اس کے ہوتے ہوئے ایسی عورت کو لا رکھا جو اس کے لئے باعث غضب ہے اور یہ وحشت نئی بیوی میں وہمی ہے، نیز اس لئے کہ پرانی بیوی کا خدمت کرنے کے سبب زائد احترام ہے اور نئی بیوی میں پائی جانے

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۳۴۰۔
(۲) مواہب الجلیل ۴/ ۱۲۔
(۳) سورۂ نساء/ ۱۹۔

والی وحشت ونفرت کا ازالہ اس طرح ممکن ہے کہ اس کے پاس ایک ہفتہ قیام کرے، پھر بقیہ بیویوں کے پاس ایک ہفتہ قیام کرے خصوصیت کے ساتھ نئی بیوی کے لئے زیادہ باری مقرر کرنے میں یہ منحصر نہیں ہے [۱]۔

تقسیم کا آغاز اور طریقہ آغاز:

۱۷- شوہر اپنی بیویوں میں تقسیم کا آغاز کس وقت کرے گا اور آغاز کس چیز سے ہوگا اس میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

حنفیہ، مالکیہ کی رائے اور شافعیہ کے یہاں صحیح کے بالمقابل قول یہ ہے کہ قسم میں آغاز کے بارے میں شوہر کی رائے کا اعتبار ہوگا۔

مالکیہ کے یہاں یہ اضافہ ہے کہ قسم کا آغاز رات میں کرنا مندوب ہے، اس لئے کہ یہی وقت بیویوں کو جگہ دینے کا ہے، دن میں سفر سے واپس آنے والا جس بیوی کے پاس چاہے قیام کرے اس کا حساب نہ ہوگا، رات سے باری کا آغاز کرے گا، اس لئے کہ یہی مقصود ہے اور مستحب یہ ہے کہ جس بیوی کے پاس سے سفر کے لئے نکلا تھا اسی کے پاس اترے تا کہ اس کا وہ دن پورا ہوجائے [۲]۔

صحیح قول میں شافعیہ کا مذہب اور حنابلہ کی رائے ہے کہ باری کا آغاز کرنے کے لئے بیویوں میں قرعہ اندازی کرنا شوہر پر واجب ہے اگر ان کا اس میں نزاع ہوجائے، باری کی شروعات کرتے وقت اس کو یہ حق نہیں کہ قرعہ یا ان کی رضامندی کے بغیر کسی ایک بیوی سے آغاز کردے، اس لئے کہ کسی ایک بیوی سے آغاز کرنا دوسری پر اس کو فوقیت دینا ہے، حالانکہ ان میں مساوات رکھنا واجب ہے نیز اس لئے کہ سب کا حق برابر ہے اور سب کے حق کو ایک ساتھ ادا نہیں کیا جاسکتا تو قرعہ کا راستہ اپنانا ہی واجب ہے اگر وہ سب راضی نہ ہوں، لہٰذا جس کا نام قرعہ میں نکلے اس سے آغاز کرے گا اور جب اس کی باری ختم ہوجائے گی تو باقی بیویوں میں قرعہ اندازی کرے گا پھر دوسری دو بیویوں میں قرعہ اندازی کرے گا اور جب یہ باری پوری ہوجائے تو اسی ترتیب کی رعایت کرے گا، دوبارہ قرعہ اندازی کی ضرورت نہیں، اس کے برخلاف اگر بلا قرعہ اندازی کے آغاز کیا ہو تو باقی بیویوں میں قرعہ اندازی کرے گا اور جب باری پوری ہوجائے گی تو آغاز کرنے کے لئے قرعہ اندازی کرے گا۔

انہوں نے کہا: شوہر کو حق ہے کہ باری میں رات کے ساتھ اس سے قبل یا اس کے بعد کا دن شامل کرے، اس لئے کہ ہر ایک سے مقصد پورا ہوتا ہے، کوئی فرق نہیں ہے، البتہ رات کو مقدم کرنا اولی ہے، اس لئے کہ دن رات کے تابع ہے نیز تا کہ جو لوگ اسی کو متعین طور پر کہتے ہیں ان کے اختلاف سے نکل سکے [۱]۔

تقسیم میں اصل:

۱۸- قسم میں اصل اور اس کا مدار رات ہے، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے، اس لئے کہ انہوں نے کہا: تقسیم میں جو مساوات واجب ہے وہ رات گزارنے میں ہے نیز اس لئے کہ رات سکون اور جگہ دینے کے لئے ہے، رات میں آدمی اپنی منزل پر آتا ہے، اپنے اہل وعیال میں آکر سکون حاصل کرتا ہے اور عادتاً اپنی بیوی کے ساتھ اپنے بستر پر سوتا ہے، دن روزی کمانے اور طلب معاش میں زمین میں پھیلنے کے لئے کام کا وقت ہے، فرمان باری ہے: "وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ لِبَاسًا وَّجَعَلْنَا النَّهَارَ مَعَاشًا" [۲] (اور ہم ہی نے رات کو پردہ کی چیز بنادیا اور ہم ہی نے دن کو معاش (کا وقت) بنادیا) نیز فرمایا: "هُوَ الَّذِي جَعَلَ

---

(۱) فتح القدیر ۳/ ۳۰۰، ۳۰۱۔

(۲) الدر المختار ۲/ ۴۰۲، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۳۴۰، شرح الزرقانی ۴/ ۵۷۔

(۱) مغنی المحتاج ۳/ ۲۵۵، نہایۃ المحتاج ۶/ ۳۷۵، کشاف القناع ۵/ ۱۹۹، المغنی ۷/ ۳۳۔

(۲) سورۂ نبا / ۱۰، ۱۱۔

لَكُمُ اللَّيْلَ لِتَسْكُنُوْا فِيْهِ وَالنَّهَارَ مُبْصِرًا"[1] (وہ وہی (اللہ) تو ہے جس نے تمہارے لئے رات بنائی کہ تم اس میں چین پاؤ اور دن کو (بنایا) دکھلانے والا)۔

شافعیہ اور حنابلہ نے تفصیل کی ہے، بعض حنفیہ نے بھی ان سے اتفاق کیا ہے، انہوں نے کہا: تقسیم کے تعلق سے اس شخص کے حق میں جس کا کام رات کا ہوتا ہے اور دن سکون وآرام کے لئے ہوتا ہے جیسے پہرہ دار وغیرہ اصل دن ہے، اس لئے کہ یہی اس کے سکون و آرام کا وقت ہے، رات تو اس کے کام کا وقت ہے اور مسافر کے لئے تقسیم کے بارے میں اصل اس کے قیام (پڑاؤ ڈالنے) کا وقت ہے، اس لئے کہ وہی اس کی خلوت کا وقت ہے رات ہو یا دن، تھوڑا ہو یا زیادہ اور اگرچہ دونوں میں تفاوت ہو ایک بیوی کو آدھا دن ملے دوسری کو چوتھائی دن ملے اور اگر اس کی خلوت چلنے کے وقت ہو قیام کے وقت نہ ہو (مثلاً وہ چلتے وقت پالکی میں ہوتا ہے اور قیام کے وقت خیمہ وغیرہ میں دوسرے لوگوں کے ساتھ) تو وہی تقسیم کا وقت ہوگا اور مجنون کے تقسیم میں اصل اس کے افاقہ کا وقت ہے یا بقول امام شافعی: تقسیم صرف رات گزارنے میں ہے خواہ کیسے ہی رات گزارنا ہو۔

دن تقسیم میں رات کے تابع ہوکر داخل ہے، اس لئے کہ حضرت عائشہؓ کی روایت ہے: "توفي رسول الله ﷺ في بيتي وفي يومي"[2] (میرے مکان میں اور میری باری کے دن میں رسول ﷺ کی وفات ہوئی) اور رسول اللہ ﷺ کی روح دن میں قبض ہوئی تھی[3] اور دن اس گذشتہ رات کے تابع ہوگا جو اس دن سے پہلے گذری ہے اور اگر شوہر بیویوں کی باری میں دن کو اگلی رات سے متعلق کرنا چاہے تو ایسا کرنا جائز ہے، اس لئے کہ کوئی فرق نہیں پڑتا، غرض یہ ہے کہ بیویوں میں عدل رہے جو اس طریقہ میں بھی حاصل ہے[1]۔

مدت تقسیم:

۱۹- فقہاء نے صراحت کی ہے کہ جو دن میں کام کرتا ہے اس کے لئے تقسیم کی کم از کم مدت ایک رات ہے، رات کے کچھ حصہ کی باری مقرر کرنا جائز نہیں، اس لئے کہ کچھ حصہ مقرر کرنے میں الجھن پیدا کرنا اور زندگی کو مکدر کرنا ہے البتہ اگر بیویاں اس پر راضی ہوں تو جائز ہے[2]۔

اکثر مدت تقسیم یعنی ایک باری کی زیادہ سے زیادہ مدت میں فقہاء کے چند مختلف اقوال ہیں:

مالکیہ کا مذہب اور حنابلہ کے یہاں معتمد رائے یہ ہے کہ بیویوں میں تقسیم ایک ایک رات کی ہوگی، ان کی رضامندی کے بغیر اس میں اضافہ نہیں کرے گا اور اگر وہ اس میں اضافہ کرنے پر راضی ہوں تو جائز ہے، اس لئے کہ حق ان ہی کا ہے کسی اور کا نہیں، ان حضرات کا استدلال یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے صرف ایک ایک رات کی باری مقرر کی[3]، نیز اس لئے کہ ان میں مساوات قائم رکھنا واجب

---

(۱) سورۂ یونس ر ۶۷۔

(۲) حدیث عائشہؓ: "توفي رسول الله ﷺ في بيتي وفي يومي" کی روایت بخاری (فتح الباری ۸ر ۱۴۴) نے کی ہے۔

(۳) حدیث: "قبض رسول الله ﷺ نهارا" کی روایت بخاری (فتح الباری ۲ر ۲۳۵) نے حضرت انسؓ سے ان الفاظ: "وتوفي من آخر ذلک اليوم" میں کی ہے، اور مسلم (۱ر ۳۱۵) نے اس کی روایت حضرت انسؓ سے ان الفاظ "فتوفي رسول الله ﷺ من يومه ذلک" میں کی ہے۔

(۱) فتح القدیر ۳ر ۳۰۲، الدر المختار ورد المختار ۲ر ۴۰۲، حاشیۃ الدسوقی ۲ر ۳۳۹، الأم ۵ر ۱۹۰، المہذب ۲ر ۶۷، مغنی المحتاج ۳ر ۲۵۳، حاشیۃ الجمل ۴ر ۲۸۲، المغنی ۷ر ۳۲، ۳۳، کشاف القناع ۵ر ۱۹۹۔

(۲) الدر المختار ۲ر ۴۱۰، مواہب الجلیل ۴ر ۱۴، حاشیۃ الجمل ۴ر ۲۸۳، نہایۃ المحتاج ۶ر ۳۷۷، کشاف القناع ۵ر ۱۹۸۔

(۳) حدیث: "أن النبي ﷺ قسم ليلة وليلة......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۵ر ۲۱۸) نے حضرت عائشہؓ سے ان الفاظ: "وکان يقسم لکل

ہے، کسی ایک بیوی سے آغاز کرنے کا جواز محض اس لئے ہے کہ سب کو ایک ساتھ رکھنا محال ہے اور جب ایک بیوی کے پاس رات گزاری تو اگلی رات دوسری کا حق ہونا متعین ہے، لہذا اس اگلی رات کو پہلی بیوی کے لئے مقرر کرنا دوسری کی رضامندی کے بغیر ناجائز ہے، نیز اس لئے کہ اگر شوہر دو یا زائد راتوں کی باری مقرر کرے گا تو اس میں اس بیوی کے حق کو مؤخر کرنا ہوگا جس کے لئے دوسری رات تھی اور بیویوں میں سے کسی کے حقوق میں تاخیر اس کی رضامندی کے بغیر ناجائز ہے، نیز اس لئے کہ اگر اس کے پاس چار بیویاں ہوں اور وہ ہر ایک کے لئے تین راتیں مقرر کرے تو چوتھی بیوی کی باری میں نو راتوں کی تاخیر ہوگی اور یہ زیادہ ہے جو جائز نہیں جیسا کہ اگر کسی کے پاس دو بیویاں ہوں اور وہ ہر ایک کے لئے نو راتیں مقرر کرنا چاہے نیز اس لئے کہ تاخیر میں آفتیں ہیں، لہذا اگر جلدی کرنا ممکن ہو تو حق دار کی رضامندی کے بغیر تاخیر ناجائز ہوگی جیسے فوری واجب الاداء دین میں تاخیر کرنا[1]۔

حطاب نے ''الجواہر'' سے نقل کیا ہے کہ شوہر تقسیم میں ایک رات سے زیادہ نہیں کرے گا الا یہ کہ بیویاں راضی ہوں اور شوہر بھی زیادہ کرنے پر راضی ہو یا وہ دور دور کے شہروں میں ہوں، تو وہ ہفتہ یا مہینہ مقرر کرسکتا ہے جیسا ممکن ہو اس طور پر کہ مدت کم ہونے کے سبب اس کو ضرر لاحق نہ ہو اور لخمی سے نقل کیا ہے کہ اگر کسی کی دو بیویاں دو شہروں میں ہوں تو دونوں جگہوں کی دوری کے لحاظ سے ہفتہ ایک یا دو ماہ کی باری مقرر کرنا جائز ہے جس میں اس کو ضرر نہ ہو اور کسی ایک بیوی کے پاس قیام نہیں کرے گا، البتہ یہ کہ تجارت ہو یا کاشت کاری

امرأة منهن یومها ولیلتها''میں کی ہے۔

(۱) مواہب الجلیل ۴/ ۱۴، جواہر الإکلیل ۱/ ۳۲۲، المغنی ۷/ ۳۷، کشاف القناع ۵/ ۱۹۸۔

تو جائز ہے[1]۔

حنفیہ کا مذہب اور شافعیہ کے یہاں ایک شاذ قول یہ ہے کہ باری کی مقدار مقرر کرنے کا حق شوہر کو ہے اگر چاہے تو ایک دن کی یا دو دن کی یا زیادہ کی مقرر کرے، اس سلسلہ میں اختیار اسی کو حاصل ہے، اس لئے کہ اس پر واجب یہ ہے کہ مساوات کرے جو یہاں پائی گئی ہے[2]، لیکن کمال الدین بن ہمام نے اس کے بعد لکھا ہے کہ اگر وہ ایک ایک سال پر بیویوں کا دورہ کرنا چاہے تو اس کو مطلقا اس کی اجازت ہوگی اس کا گمان نہیں کیا جاسکتا، بلکہ مناسب یہ ہے کہ مدت ایلاء کے بقدر جو چار ماہ ہے اس کو چھوٹ نہ دی جائے اور چونکہ باری کا وجوب مانوس کرنے اور وحشت دور کرنے کے لئے ہے تو قریبی مدت کا اعتبار کرنا واجب ہوگا، میں سمجھتا ہوں ایک جمعہ سے زائد ہونے پر ضرر رسانی ہوگی الا یہ کہ دونوں بیویاں اس پر راضی ہوں[3]۔

حصکفی اور تمرتاشی نے ''الخلاصہ'' کے حوالہ سے لکھا ہے: ہر ایک بیوی کے پاس ایک دن ایک رات قیام کرے اور اگر چاہے تو تین دن تین رات، کسی ایک بیوی کے پاس دوسری کی اجازت کے بغیر اس سے زیادہ قیام نہ کرے[4]۔

شافعیہ کے یہاں راجح مذہب اور حنابلہ میں سے قاضی کی رائے ہے کہ شوہر کے لئے اولی یہ ہے کہ اپنی بیویوں میں ایک ایک رات کی باری مقرر کرے، اسی میں رسول اللہ ﷺ کی پیروی ہے، نیز اس لئے کہ شوہر کے ساتھ بیویوں کے رہنے کا یہ اقرب زمانہ ہے اور اگر دو یا تین راتوں کی باری مقرر کرے تو جائز ہے، اس لئے کہ یہ قلیل کی حد

(۱) مواہب الجلیل ۴/ ۱۴۰۔

(۲) الاختیار ۳/ ۱۱۶، ۱۱۷، الہدایہ مع الفتح ۲/ ۵۱۸ طبع بولاق، نہایۃ المحتاج ۶/ ۳۷۸۔

(۳) فتح القدیر ۲/ ۵۱۸ طبع بولاق۔

(۴) الدر المختار بہامش ابن عابدین ۲/ ۴۰۱ طبع بولاق۔

میں ہے اور اگر تین سے زیادہ کی مقرر کرے تو حرام ہے اور ان کی رضا مندی کے بغیر ناجائز ہے، اس لئے کہ اس میں ان کے حقوق کو داؤ پر لگانا ہے۔

شافعیہ کے یہاں راجح مذہب کے برخلاف رائے یہ ہے کہ تین سے زیادہ کی باری مقرر کرنا مکروہ ہے[1]۔

ایک بیوی کی باری میں نکل کر دوسری کے پاس جانا:

۲۰ - اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ جس کے پاس ایک سے زائد بیویاں ہوں اس پر واجب ہے کہ ان میں سے ہر ایک کی باری کو مکمل طور پر پوری کرے، کوئی کمی یا تاخیر نہ ہو، اس لئے کہ یہی عدل ہے جو عورتوں کی باری مقرر کرنے میں اس پر واجب ہے، البتہ کسی ایک بیوی کی باری کے دوران دن یا رات میں شوہر کے باہر نکلنے اسی طرح دن یا رات میں دوسری بیوی کے پاس جانے کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، ان کے یہاں اس کے بارے میں حسب ذیل تفصیلات ہیں:

شافعیہ وحنابلہ نے کہا: اگر شوہر جس کی باری کا مدار رات پر ہے اپنی ایک بیوی کے پاس سے اس کی باری کے زمانہ میں نکل جائے تو اگر یہ دن میں ہو یا رات کے شروع یا آخری حصہ میں جس وقت اِدھر اُدھر جانے اور نماز کے لئے نکلنے کا معمول ہو تو جائز ہے اور اگر اس کے علاوہ رات میں نکلے اور فوراً لوٹ آئے تو جس بیوی کے پاس سے نکلا ہے اس کے لئے اس وقت کی قضاء نہیں کرے گا، کیونکہ اس میں تسامح ہوتا ہے، نیز اس لئے کہ اس وقت کے مختصر ہونے کے سبب اس کی قضاء بے فائدہ ہے اور اگر باہر نکلنے کا زمانہ طویل ہو تو اس کی قضاء کرے گا، خواہ کسی عذر سے ہو یا بلا عذر ہو، اس لئے کہ طول زمانہ کے ساتھ عادتاً اس میں تسامح نہیں ہوتا، اس طرح اس بیوی کے پاس سے شوہر کے غائب رہنے کے سبب اس کا حق جاتا رہا اور انسان کا حق ساقط نہیں ہوتا اگرچہ کوئی عذر ہو الا یہ کہ صاحب حق معاف کردے، لہذا اس کی قضاء واجب ہوگی۔

اس شوہر کے لئے جائز نہیں کہ کسی ایک بیوی کی باری میں رات کے وقت دوسری بیوی کے پاس جائے، اس لئے کہ اس میں باری والی کے حق کو ضائع کرنا ہے الا یہ کہ کوئی ضرورت (مجبوری) ہو مثلاً بیوی کو خوفناک مرض لاحق ہو، سخت دردزہ ہو، لوٹ یا آگ کا اندیشہ ہو اور اس صورت میں اگر عرف کے لحاظ سے لمبا ٹھہر گیا ہو تو جتنی دیر ٹھہرا ہے اس کی قضاء باری والی بیوی کے لئے اس بیوی کی باری سے کرے گا جس کے پاس گیا ہے اور اگر لمبا نہ ٹھہرا ہو تو اس کی قضاء نہیں کرے گا اور اگر زیادتی کرتے ہوئے دوسری بیوی کے پاس چلا گیا تو قضاء کرے گا اگر لمبا ٹھہر گیا ہو، ورنہ قضاء نہیں ہے البتہ وہ گنہ گار ہوگا۔

اگر شوہر کسی ایک بیوی کی باری میں دوسری بیوی کے پاس دن میں چلا گیا تو یہ احتیاج کے وقت جائز ہے، اس لئے کہ دن میں جس تسامح سے کام لیا جاتا ہے رات میں اس تسامح سے کام نہیں لیا جاتا، لہذا وہ سامان رکھنے وغیرہ مثلاً نفقہ سپرد کرنے، خبر لینے اور عیادت کرنے کے لئے جاسکتا ہے، اس لئے کہ حضرت عائشہؓ کی روایت ہے: "**وکان رسول الله ﷺ قلّ یوم إلا وھو یطوف علینا جمیعا، فیدنو من کل امرأۃ من غیر مسیس، حتی یبلغ إلی التي ھو یومھا فیبیت عندھا**"[1] (کم کوئی ایسا دن ہوتا کہ رسول اللہ ﷺ ہم تمام بیویوں کا چکر نہ لگاتے، آپ ہر بیوی کے پاس جاتے لیکن جماع نہیں کرتے تھے بالآخر اس بیوی کے پاس پہنچتے

---

(۱) المہذب ۲/ ۶۷، نہایۃ المحتاج ۶/ ۳۷۷، ۳۷۸، المغنی ۷/ ۳۷۔

(۱) حدیث: "وکان رسول الله ﷺ قل یوم إلا وھو یطوف......" کی روایت ابوداؤد (۲/ ۶۰۲) اور حاکم (۲/ ۱۸۶) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے، حاکم نے اس کی تصحیح کی ہے اور ذہبی نے اس سے اتفاق کیا ہے۔

جس کی باری کا دن ہوتا اور اسی کے پاس رات گزارتے) لہذا اگر اس طرح کی کسی ضرورت سے دوسری بیوی کے پاس جائے تو ضرورت سے زیادہ دیر نہ ٹھہرے اور جماع نہ کرے۔

شافعیہ نے کہا: اس کا ٹھہرنا لمبا نہیں ہونا چاہئے یعنی لمبا ٹھہرنا اس کے لئے جائز ہے البتہ خلاف اولی ہے، بعض شافعیہ کی رائے ہے کہ لمبا نہ ٹھہرنا واجب ہے، اس لئے کہ ضرورت سے زیادہ ٹھہرنا دوسری بیوی کے پاس ابتداءً جانے کی طرح ہے جو حرام ہے، صحیح یہ ہے کہ اگر کسی ضرورت سے دوسری بیوی کے پاس جائے تو اس کی قضاء نہیں کرے گا اگر چہ لمبا وقت گزر جائے، اس لئے کہ دن تابع ہے اور ساتھ ساتھ ضرورت بھی ہے۔

صحیح کے بالمقابل رائے یہ ہے کہ اس مدت کی قضاء اگر وہ لمبی ہو جائے تو واجب ہے لیکن جماع نہیں ہوگا، بعض حضرات نے ان دونوں اقوال میں تطبیق دینے کے لئے پہلے قول کو بقدر ضرورت مدت لمبی ہونے پر محمول کیا اور دوسرے قول کو ضرورت سے زیادہ مدت کے لمبی ہونے پر۔ صحیح ان کے یہاں بھی یہ ہے کہ شوہر وطی کے علاوہ دوسرے طریقہ سے استمتاع کر سکتا ہے، اس کی دلیل سابقہ حدیث ہے، نیز اس لئے کہ دن تابع ہے، دوسرا قول ہے کہ ناجائز ہے، رہا وطی کرنا تو باری والی بیوی کے علاوہ کسی اور سے ناجائز ہے، خواہ یہ رات میں ہو یا دن میں۔

حنابلہ نے کہا: اگر باری والی بیوی کے علاوہ کسی اور کے یہاں لمبا قیام کیا تو اس کی قضاء کرے گا اور اگر شرم گاہ کو چھوڑ کر دوسرے اعضاء سے استمتاع کیا تو اس کے بارے میں دو اقوال ہیں: اول: جائز ہے، اس لئے کہ حضرت عائشہؓ کی حدیث ہے دوم: ناجائز ہے، اس لئے کہ اس سے دوسری بیوی کو سکون ملے گا اور اگر دوسری بیوی کے پاس گیا اور تھوڑے وقت کے اندر رات ہو یا دن اس سے وطی کر لی تو اس میں دو اقوال ہیں: اول: اس پر اس کی قضاء لازم نہیں، اس لئے کہ باری میں وطی واجب نہیں ہوتی ہے، دوم: اس پر اس کی قضاء لازم ہے جس کی صورت یہ ہے کہ جماع والی رات میں جس بیوی پر ظلم ہوا ہے اس کے پاس جائے، اس سے جماع کرے، تاکہ دونوں میں عدل و مساوات قائم ہو سکے، نیز اس لئے کہ جماع کے ساتھ تھوڑے وقت میں سکون مل جاتا ہے، لہذا یہ زیادہ وقت کے مشابہ ہو گیا[۱]۔

حنفیہ نے کہا: شوہر پر لازم ہے کہ رات کے بارے میں اپنی بیویوں میں مساوات رکھے حتی کہ اگر پہلی بیوی کے پاس غروب کے بعد آیا اور دوسری کے پاس عشاء کے بعد آیا تو اس نے باری کی پابندی ترک کر دی اور کسی بیوی سے اس کی باری کے علاوہ دنوں میں جماع نہیں کرے گا اور عیادت کے علاوہ کسی اور غرض سے اس کے پاس نہیں جائے گا اور اگر دوسری بیوی کا مرض سخت ہو جائے تو ''الجوہرہ'' میں ہے کہ اس کے پاس قیام کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے تا آنکہ اس کو شفا مل جائے یا وہ مر جائے یعنی اگر اس کے پاس کوئی اور نہ ہو جس سے اس کو انس ملے[۲]۔

باری کا ہونا دوسری بیوی کی ضروریات کی دیکھ ریکھ اور اس کے کاموں کے نظم وضبط کے لئے اس کے پاس جانے سے مانع نہیں ہے، صحیح مسلم میں ہے: **''أنهن كن يجتمعن كل ليلة في بيت التي يأتيها''**[۳] (بیویوں کا معمول تھا کہ وہ ہر رات آپ ﷺ جس کے گھر میں ہوتے تھے وہ اس کے گھر میں جمع ہو جاتی تھیں) بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ یہ باری والی بیوی کی رضامندی سے جائز ہے،

---

(۱) نہایۃ المحتاج ۶/ ۳۷۶، ۳۷۷، مغنی المحتاج ۳/ ۲۵۴، ۲۵۵، المغنی ۷/ ۳۳، ۳۴۔

(۲) الدر المختار ۲/ ۴۰۱۔

(۳) حدیث: ''أنهن كن يجتمعن كل ليلة......'' کی روایت مسلم (۲/ ۱۰۸۴) نے حضرت انسؓ سے کی ہے۔

کیونکہ اس کو اس سے تنگ دلی محسوس ہو سکتی ہے [۱]۔

مالکیہ نے کہا: شوہر کسی ایک بیوی کے دن میں اس کی سوکن کے پاس نہیں جائے گا یعنی ممنوع ہے الا یہ کہ استمتاع کے علاوہ کوئی ضرورت ہو مثلاً کپڑا دینا وغیرہ تو جائز ہے اگرچہ اس کام کے لئے دوسرے کو نائب بنانا ممکن ہو، راجح مذہب سے مشابہ یہی ہے، امام مالک کا قول ہے کہ اس میں نائب بنانا دشوار ہونا ضروری ہے، ابن ناجی نے اپنے شیخ کے برخلاف دن ورات میں ضرورت کے وقت دوسری بیوی کے پاس شوہر کے جانے کو عام رکھا ہے، جب کہ ان کے شیخ نے جواز کو دن کے ساتھ خاص کیا ہے، شوہر کسی ایک بیوی کے پاس کپڑے اتار سکتا ہے لیکن میلان یا دوسری کو ضرر پہنچانا نہ ہو اور جس بیوی کے پاس گیا ہے وہاں قیام نہیں کرے گا الا یہ کہ کوئی عذر ہو جس کے لئے قیام ضروری ہو، ایک بیوی کے دن میں اس کی اجازت سے اس کی سوکن سے وطی کرنا جائز ہے اور باری کے علاوہ دن میں باہر سے دروازے سے بلا ضرورت سلام کرنا اور اس کے پاس جائے بغیر اور اس کے پاس بیٹھے بغیر اس کی خبر گیری کرنا جائز ہے، مذہب یہی ہے اور بیوی جو کچھ بھیجے اس کو دروازہ پر کھانے میں کوئی مضائقہ نہیں لیکن دوسری بیوی کے گھر میں جا کر اس کو نہ کھائے، اس لئے کہ اس میں اس کو اذیت ہوگی [۲]۔

شوہر کا بیویوں کے پاس جانا اور ان کو اپنے پاس بلانا:

۲۱ – فی الجملہ اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ متعدد بیویاں ہونے کی صورت میں اولی یہ ہے کہ ہر بیوی کے لئے مکان ہو جہاں شوہر اس کے پاس آئے، اس میں آپ ﷺ کے عمل کی پیروی ہے، کیونکہ

(۱) فتح القدیر ۳/ ۳۰۲۔

(۲) شرح الزرقانی ۴/ ۵۷، ۵۸، ۵۹۔

آپ ﷺ اپنی ازواج کے پاس ان کے گھروں میں ان کی باری پر جاتے تھے [۱]، نیز اس لئے کہ اس میں حفاظت اور پردہ زیادہ ہے تاکہ عورتیں گھروں سے نہ نکلیں اور اگر شوہر تنہا کسی گھر میں رہتا ہو تو جائز ہے کہ ہر بیوی کو اس کی رات میں اپنے پاس بلائے تاکہ اس کی باری کا حق اس کو دے سکے۔

لیکن اس کے آگے فقہاء کے یہاں تفصیل ہے جس کو پیش کر دینا مناسب ہے:

حنفیہ نے کہا: اگر شوہر اپنے مکان میں بیمار پڑ جائے تو ہر بیوی کو اس کی باری پر بلائے گا، اس لئے کہ اگر صحت کی حالت میں ہوتا اور ایسا کرنا چاہتا تو اس کی بات قبول کی جاتی [۲]۔

مالکیہ نے کہا: بیویوں کی رضامندی سے شوہر کے لئے جائز ہے کہ ان کو اپنے پاس اپنے خصوصی مکان میں رات گزارنے کے لئے آنے کا مطالبہ کرے لیکن ایسا کرنا مناسب نہیں، اس لئے کہ سنت طریقہ یہ ہے کہ خود چکر لگا کر بیویوں کے گھروں میں جائے، رسول اللہ ﷺ کا یہی عمل ہے [۳] اور اگر بعض بیویاں اس پر راضی ہوں تو اس کی پابندی باقی بیویوں پر لازم نہیں بلکہ بعض مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ شوہر کے خلاف یہ فیصلہ کیا جائے گا کہ وہ دورہ کر کے ان کے گھروں میں جائے، خود عورتیں نہ آئیں الا یہ کہ وہ راضی ہوں [۴]۔

شافعیہ نے کہا: اگر شوہر تنہا مکان میں نہیں رہتا ہے اور وہ باری کی

(۱) حدیث: "قسمة رسول الله ﷺ لنسائه في بيوتهن......" کی روایت ابوداؤد (۲/ ۶۰۲) اور حاکم (۲/ ۱۸۶) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے، حاکم نے اس کی تصحیح کی ہے اور ذہبی نے اس سے اتفاق کیا ہے۔

(۲) الدر المختار ۲/ ۴۰۱۔

(۳) حدیث "دورانه ﷺ على نسائه في بيوتهن" کی تخریج گذر چکی ہے۔

(۴) جواہر الإکلیل ۱/ ۳۲۷، شرح الزرقانی ۴/ ۵۹، التاج والإکلیل بہامش مواہب الجلیل ۴/ ۱۴۔

پابندی کرنا چاہے تو تمام بیویوں کا ان کے گھروں میں دورہ کرے گا، تا کہ ان کے حقوق ادا کر سکے اور اگر اکیلا مکان میں رہتا ہو تو افضل یہ ہے کہ ان کے تحفظ کے مدنظر خود ان کے پاس جائے لیکن وہ ان کو اپنے مکان میں بلا سکتا ہے اور عورتوں کو اسے قبول کرنا ہوگا، اس لئے کہ یہ شوہر کا حق ہے اب جو بیوی آنے سے گریز کرے حالانکہ وہ مکان بہ ظاہر اس کے لائق ہے تو اس کو ناشزہ (بدخو) مانا جائے گا الا یہ کہ خفر (بقول شبراملسی شرافت وعزت) والی ہو جو باہر نکلنے کی عادی نہیں تو اس کے پاس جائے گا جیسا کہ ماوردی نے کہا اور اذرعی وغیرہ نے اس کو مستحسن قرار دیا ہے اور جیسے مرض کے سبب عورت معذور ہو تو شوہر اس کے پاس جائے یا اس کے پاس سواری بھیجے اگر عورت اس میں آنے کی طاقت رکھے اور اس میں بارش وغیرہ سے تحفظ کا سامان ہو۔

اصح یہ ہے کہ شوہر کسی ایک بیوی کے پاس جائے اور دوسری بیویوں کو اپنے مکان میں بلائے یہ حرام ہے، کیونکہ اس میں وحشت انگیزی ہے، نیز اس لئے کہ ایک بیوی کو دوسری پر فوقیت دینے میں عدل کی خلاف ورزی ہے البتہ اگر کوئی غرض و وجہ ہو، مثلاً جس بیوی کے پاس خود گیا ہے اس کا مکان قریب ہے یا اس کے نوجوان ہونے وغیرہ کے سبب اس بیوی کے بارے میں اندیشہ ہے دوسری بیوی کے بارے میں نہیں ہے تو حرام نہ ہوگا، ضابطہ یہ ہے کہ اس سے فوقیت دینے یا خصوصیت کا اظہار نہ ہو، یہ حرام ہے کہ کسی ایک بیوی کے مکان میں قیام کرے اور باقی بیویوں کو ان کی رضامندی کے بغیر وہاں بلائے اگر چہ مکان والی بیوی دوسری بیویوں کے بلانے کے وقت میں اس مکان میں نہ ہو اور اگر دوسری بیویاں اس پر آمادہ ہوں تو یہ بیوی روک سکتی ہے اگر چہ مکان شوہر کی ملکیت میں ہو، اس لئے کہ اس مکان میں رہائش کا حق اسی بیوی کو ہے [۱]۔

(۱) نہایۃ المحتاج ۶؍ ۳۷۴، ۳۷۵، مغنی المحتاج ۳؍ ۲۵۳۔

حنابلہ نے کہا: اگر شوہر بیویوں کے مکانات سے الگ اپنے لئے ایک مکان رکھے جہاں وہ ہر بیوی کو اس کی باری کی رات اور دن میں بلائے اور اس مکان کو اس کی سوکن سے خالی کرا دیتا ہے تو یہ جائز ہے، اس لئے کہ شوہر اپنی بیوی کو اس کے لائق مکان میں جہاں چاہے منتقل کر سکتا ہے اور وہ کسی بیوی کو اپنے مکان میں بلائے اور باقی بیویوں کے پاس ان کے مکان میں خود جائے ایسا کر سکتا ہے، اس لئے کہ ہر بیوی کو جہاں چاہے مکان دے سکتا ہے اور جس بیوی کو اس نے بلایا اور اس نے آنے سے انکار کر دیا حالانکہ جس مکان میں اس نے اس کو بلایا ہے وہ اس کے لئے مناسب ہے تو اس بیوی کے باری کا حق ساقط ہو جائے گا، اس لئے کہ وہ ناشزہ ہے اور اگر شوہر نے کسی ایک بیوی کے پاس قیام کیا اور باقی بیویوں کو وہاں بلایا تو ان پر اس کو قبول کرنا واجب نہیں ہوگا، اس لئے کہ سوکنوں میں غیرت ہوتی ہے اور ایک جگہ ہونے سے اس میں اضافہ ہوگا [۱]۔

سفر کے لئے قرعہ:

۲۲- ایک شخص کسی ایک بیوی کو سفر میں لے جانا چاہتا ہے تو کیا وہ اس کو لے جا سکتا ہے یا باقی تمام بیویوں کی رضامندی ضروری ہے یا قرعہ؟ اس کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے:

فی الجملہ حنفیہ اور مالکیہ کی رائے ہے کہ شوہر اپنی جس بیوی کو چاہے قرعہ یا باقی بیویوں کی رضامندی کے بغیر سفر میں لے جا سکتا ہے البتہ ان حضرات میں سے ہر ایک کے یہاں کچھ تفصیل ہے:

حنفیہ نے کہا: حالت سفر میں بیویوں کے لئے باری کا حق نہیں ہے، شوہر ان میں سے جس بیوی کو چاہے سفر میں لے جائے، اولی یہ ہے کہ ان میں قرعہ اندازی کر لے، جس کا نام قرعہ میں نکلے اس کو

(۱) کشاف القناع ۵؍ ۲۰۳۔

ساتھ لے جائے تاکہ ان کی دل بستگی ہو، نیز اس لئے کہ وہ سفر میں کسی بیوی پر اور حضر اور منزل پر ٹھہرنے میں سامانوں کی حفاظت کے لئے یا فتنہ کے اندیشہ سے کسی دوسری بیوی پر بھروسہ کرسکتا ہے اور مثلاً کسی بیوی کا زیادہ موٹا ہونا اس کے لئے سفر سے مانع بھی بن سکتا ہے، لہذا سفر میں جس بیوی کے ساتھ رکھنے میں اندیشہ ہو قرعہ میں اس کا نام نکلنے کی وجہ سے سفر کے لئے اس کو متعین کرنے میں سخت ضرر کا پابند کرنا ہے اور ایسا ضرر ان دلائل کی وجہ سے دور کیا جاتا ہے جو حرج وتنگی کی نفی کرتے ہیں [۱]۔

مالکیہ نے کہا: اگر شوہر اپنی دو یا زیادہ بیویوں میں سے کسی ایک کو سفر میں لے جانا چاہے تو سفر کی طاقت رکھنے یا جسم کے ہلکا ہونے یا کسی اور سبب سے، جو مناسب ہو اس کا انتخاب کرے گا اس کی طرف اپنے میلان کی وجہ سے انتخاب نہیں کرے گا، البتہ حج یا غزوہ کے سفر میں دو یا زیادہ بیویوں میں قرعہ اندازی کرے گا، اس لئے کہ قربات (ثواب) کے سفر میں کش مکش زیادہ ہوتی ہے، قرعہ اندازی کی شرط یہ ہے کہ ساری بیویاں سفر کے لائق ہوں، جس بیوی کو سفر میں لے جانے کے لئے منتخب کیا یا قرعہ کے ذریعہ وہ متعین ہوگئی تو اس کو سفر کے لئے مجبور کیا جائے گا اگر اس کے لئے سفر کرنا دشوار نہ ہو یا سفر کرنا اس کے لئے باعث عیب ہو اور جو بیوی بلا عذر انکار کرے گی اس کا نفقہ ساقط ہوجائے گا [۲]۔

اس پر شافعیہ وحنابلہ کا اتفاق ہے کہ شوہر کے لئے جائز نہیں کہ کچھ بیویوں (ایک یا زیادہ) کو باقی کی رضامندی یا قرعہ کے بغیر سفر میں لے جائے، یہ طویل اسفار کا حکم ہے جس میں نماز میں قصر کرنا مباح ہوتا ہے، شافعیہ وحنابلہ کے یہاں اصح یہ ہے کہ مختصر اسفار کا بھی یہی حکم ہے، انہوں نے کہا: طویل اور مختصر سفر میں کوئی فرق نہیں ہے، اس لئے کہ روایت اور علت عام ہیں، شافعیہ کے یہاں خلاف اصح اور حنابلہ میں سے قاضی کا قول ہے کہ مختصر سفر میں شوہر قرعہ کے ذریعہ کچھ بیویوں کو سفر میں ساتھ نہیں لے جاسکتا، اس لئے کہ یہ اقامت کے حکم میں ہے اور مقیم شوہر قرعہ کے ذریعہ بعض بیویوں کی تخصیص نہیں کرسکتا اور اگر ایسا کرے گا تو باقی بیویوں کے لئے اس کی قضاء کرے گا۔

شوہر کے ساتھ سفر کی غرض سے کسی ایک بیوی کی تعیین کے لئے قرعہ کے واجب ہونے پر شافعیہ وحنابلہ کا استدلال حضرت عائشہؓ کی اس روایت سے ہے: "أن النبي ﷺ كان إذا أراد سفرا أقرع بين نسائه، وأيتهن خرج سهمها خرج بها معه" [۱] (رسول اللہ ﷺ سفر کا ارادہ کرتے تو اپنی بیویوں میں قرعہ ڈالتے، جس کا نام قرعہ میں نکلتا اس کو اپنے ساتھ لے جاتے) نیز شوہر کے ساتھ سفر کے لئے ایک سے زیادہ بیویوں کی تعیین کے لئے اگر وہ ایسا کرنا چاہے، قرعہ کے واجب ہونے پر ان کا استدلال حضرت عائشہؓ کی اس روایت سے ہے: "أن النبي ﷺ كان إذا خرج أقرع بين نسائه، فصارت القرعة لعائشة وحفصة" [۲] (رسول اللہ ﷺ سفر میں نکلتے تو اپنی بیویوں میں قرعہ ڈالتے، قرعہ عائشہؓ و حفصہ کے نام نکلا) ان حضرات نے کہا: قرعہ کے بغیر بیوی کو سفر میں لے جانا سفر میں ساتھ جانے والی بیوی کو فوقیت دینا ہے جو قرعہ کے بغیر ناجائز ہے۔

انہوں نے کہا: اگر ایک سے زیادہ بیویوں کو سفر میں لے جائے تو سفر میں ان کی باری مقرر کرنے میں مساوات کرے گا جیسا کہ حضر

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین (رد المحتار) ۲/۴۰۱۔
(۲) جواہر الإکلیل ۱/۳۲۸، شرح الزرقانی ۴/۶۰۔

(۱) حدیث عائشہ: "كان اذا أراد سفراً......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۵/۲۱۸) نے کی ہے۔
(۲) حدیث عائشہ: "كان اذا خرج أقرع بين نسائه......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۹/۳۱۰) اور مسلم (۴/۱۸۹۴) نے کی ہے۔

میں باری برابر برابر مقرر کرتا ہے[۱]۔

شافعیہ وحنابلہ کا اس پر اتفاق ہے کہ اگر قرعہ کسی ایک بیوی کے نام نکلے تو شوہر پر واجب نہیں کہ سفر میں اس کو ساتھ لے جائے، وہ اس کو چھوڑ کر اکیلے سفر کرسکتا ہے، اس لئے کہ قرعہ سے ساتھ لے جانا واجب نہیں ہوتا ہے بلکہ اس سے صرف مستحق تقدیم کی تعیین ہوتی ہے، ہاں اگر اس کے علاوہ کسی اور بیوی کو سفر میں لے جانا چاہے تو ناجائز ہے، اس لئے کہ قرعہ کے ذریعہ وہ متعین ہوچکی ہے، اس کو چھوڑ کر کسی اور کو لے جانا ناجائز ہوگا اور اگر وہ خود شوہر کے ساتھ سفر کرنے سے گریز کرے تو اس کا حق ساقط ہوجائے گا اگر شوہر راضی ہوجائے اور اگر اس کے گریز کرنے سے شوہر راضی نہ ہو تو وہ اس کو اپنے ساتھ سفر کرنے پر مجبور کرسکتا ہے، اس لئے کہ بیوی پر اس کی بات کا قبول کرنا واجب ہے لیکن اگر شوہر اس کے گریز پر راضی ہوجائے تو اپنے ساتھ سفر میں لے جانے کے لئے کسی بیوی کی تعیین کی خاطر باقی بیویوں میں نئے سرے سے قرعہ ڈالے گا[۲]۔

حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ جس کے نام قرعہ نکلے اگر وہ بیوی اپنا یہ حق کسی اور بیوی کو دے دے تو جائز ہے اگر شوہر راضی ہو، اس لئے کہ حق اسی بیوی کا ہے، اس کی طرف سے اس کو ہبہ کرنا صحیح ہوگا جیسا کہ اگر وہ بیوی حضر میں اپنی رات ہبہ کردے، شوہر کی رضامندی کے بغیر یہ ناجائز ہے، اس لئے کہ اس بیوی سے استمتاع کرنے کا شوہر کا حق اس کی رضامندی کے بغیر ساقط نہ ہوگا اور اگر وہ بیوی اس حق کو شوہر یا بقیہ بیویوں کو دے دے تو جائز ہے[۳]۔

شافعیہ وحنابلہ نے کہا: اگر ساری بیویاں قرعہ کے بغیر شوہر کے ساتھ کسی ایک بیوی کے سفر کرنے پر راضی ہوں تو جائز ہے، اس لئے کہ حق ان بیویوں کا ہے البتہ اگر شوہر راضی نہ ہو تو قرعہ کا راستہ اختیار کیا جائے گا، شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر ساری بیویاں کسی ایک بیوی پر راضی ہوجائیں تو اس بیوی کے سفر کرنے سے قبل وہ رجوع کرسکتی ہیں، ماوردی نے کہا: اسی طرح سفر کے بعد بھی بشرطیکہ مسافت قصر سے آگے نہ بڑھا ہو یعنی وہاں تک نہ پہنچا ہو[۱]۔

انہوں نے کہا: اگر شوہر اپنی بیویوں میں سفر کے لئے قرعہ ڈالے اور قرعہ میں کسی بیوی کا نام نکلے اور وہ اس کو لے کر سفر میں چلا جائے پھر اس سفر سے لوٹنے سے قبل وہ کوئی دوسرا سفر کرنا چاہے تو یہ سب ایک سفر کی طرح ہوگا جب تک اس سے لوٹ نہ آئے، اور جب اس سے لوٹ آئے پھر سفر کا ارادہ کرے تو قرعہ ڈالے گا[۲]۔

انہوں نے کہا: اگر اپنی کسی ایک یا زیادہ بیویوں کے ساتھ قرعہ یا ان کی رضامندی کے بعد سفر کرے تو حضر میں رہ جانے والی بیویوں کے لئے اس کی قضاء نہیں کرے گا، خواہ سفر طویل ہو یا مختصر، اس لئے کہ سفر میں جانے والی بیوی کو جو سکون ملا ہے اس کے مقابلہ میں اس کو سفر کی مشقت بھی پہنچی ہے، حضر میں رہنے والی بیوی کو جو سکون نصیب ہوتا ہے وہ سفر میں جانے والی کو نصیب نہیں ہوتا یعنی جو بیوی حضر میں مقیم ہے، اس نے سفر نہیں کیا اگرچہ دوسری بیوی کے ساتھ شوہر کے سفر کے دوران شوہر سے اس کا حصہ نہیں ملتا ہے تاہم سکون اور اقامت کا آرام اس کو میسر ہے یہ دونوں امور ایک دوسرے کے بالمقابل ہیں جو برابر برابر ہوگئے اور اگر بیویوں کی رضامندی یا قرعہ کے بغیر شوہر کسی ایک یا زائد بیویوں کو سفر میں لے جائے تو گنہ گار ہوگا اور دوسری بیویوں کے لئے سفر کی مدت کی قضاء کرے گا[۳]۔

انہوں نے کہا: اگر قرعہ کے ذریعہ کسی ایک بیوی کو لے کر نکلا پھر

(۱) مغنی المحتاج ۳/ ۲۵۷، المغنی ۷/ ۴۰، ۴۱۔
(۲) حاشیۃ القلیوبی ۳/ ۳۰۴، مغنی المحتاج ۳/ ۲۵۸، المغنی ۷/ ۴۲۔
(۳) المغنی ۷/ ۴۲۔

(۱) مغنی المحتاج ۳/ ۲۵۸، المغنی ۷/ ۴۲۔
(۲) الأم ۵/ ۱۹۳، المغنی ۷/ ۴۲۔
(۳) مغنی المحتاج ۳/ ۲۵۸، أسنی المطالب ۳/ ۲۳۷، المغنی ۷/ ۴۱۔

قیام کرلیا تو مدت اقامت کی قضاء کرے گا، اس لئے کہ وہ سفر کے حکم سے نکل گیا، یہ اس صورت میں جب کہ ساتھ والی بیوی کے ساتھ رہائش اختیار کرے لیکن اگر مدت اقامت میں اس سے علاحدہ رہا تو قضاء نہیں کرے گا[۱]۔

انہوں نے کہا: جو کسی جگہ سے منتقل ہونے کے لئے سفر کرے اس پر حرام ہے کہ کچھ بیویوں کو ساتھ لے جائے اور کچھ کو چھوڑ دے اگر چہ یہ قرعہ کے ذریعہ ہو بلکہ سب کو ساتھ منتقل کرے گا یا طلاق دیدے گا اور اگر اپنی بیویوں کو منتقل کرنا چاہے اور سفر میں سب کو ساتھ لے جانا ممکن ہو تو ایسا ہی کرے گا، وہ کسی ایک بیوی کو ساتھ نہیں لے جاسکتا، اس لئے کہ یہ سفر کسی ایک بیوی کے ساتھ خاص نہیں ہوگا بلکہ سب کو منتقل کرنے کی ضرورت ہے اور اگر خاص طور پر کسی ایک بیوی کو لے کر سفر کرے تو باقی بیویوں کے لئے قضاء کرے گا اور اگر ساری بیویوں کو ساتھ لے جانا اس کے لئے ناممکن یا دشوار ہو اور وہ ساری بیویوں کو ان کے کسی محرم کے ساتھ بھیج دے تو جائز ہے، کسی بیوی کے لئے اس کی قضاء نہیں کرے گا اور نہ قرعہ کی ضرورت ہے، اس لئے کہ اس نے ان میں مساوات رکھی ہے اور اگر کچھ ہی بیویوں کو اپنے ساتھ سفر میں لے جانا چاہے تو قرعہ کے بغیر ایسا کرنا ناجائز ہے اور جس شہر میں منتقل ہونا ہے وہاں پہنچنے کے بعد اگر اس میں وہ بیوی اس کے ساتھ قیام کرے تو باقی بیویوں کے لئے اس کی قضاء کرے گا[۲]۔

شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ جس سفر سے یہ احکام متعلق ہیں وہ سفر مباح ہے، دوسرے سفر میں شوہر کے لئے جائز نہیں کہ قرعہ کے ذریعہ یا قرعہ کے بغیر کچھ بیویوں کو اپنے ساتھ لے جائے اور اگر ایسا کرے گا تو یہ نافرمانی ہوگی اور بقیہ بیویوں کے لئے اس کی قضاء اس پر لازم ہوگی[۱]۔

(۱) مغنی المحتاج ۳/ ۲۵۸، المغنی ۷/ ۴۱۔
(۲) مغنی المحتاج ۳/ ۲۵۸، المغنی ۷/ ۴۲، ۴۳۔

چھوٹی ہوئی باری کی قضاء:

۲۳- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ بیویوں کی باری میں عدل کرنا شوہر پر واجب ہے اور اگر شوہر ظلم کرے اور کسی بیوی کو اس کی باری فوت کرادے تو چھوٹی ہوئی باری کی قضاء کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے:

حنفیہ و مالکیہ نے کہا: شب باشی جو کسی ایک بیوی کا حق بن چکی تھی اور شوہر نے اسے اس بیوی کو نہیں دیا وہ اس کی قضاء نہیں کرے گا، اس لئے کہ شب باشی کا مقصد ضرر دور کرنا، عورت کی آبرو محفوظ رکھنا اور وحشت کا ازالہ ہے اور یہ اس کا زمانہ گزرنے سے فوت ہوجاتا ہے، لہذا جس بیوی کی رات گزر گئی اس کے عوض اس کے لئے کوئی رات مقرر نہیں کرے گا، اس لئے کہ اس صورت میں اس رات والی بیوی پر ظلم کرے گا جو اس کو عوض میں دے گا نیز اس لئے کہ شب باشی نفقہ سے بڑی نہیں اور حنفیہ کے نزدیک مدت گزرنے سے نفقہ ساقط ہوجاتا ہے[۲]۔

شافعیہ و حنابلہ نے کہا: بیوی کے لئے چھوٹی ہوئی باری کی قضاء کرنا شوہر پر واجب ہے اگر یہ بیوی کی طرف سے کسی سبب کی بناء پر نہ ہو مثلاً اس کا ناشزہ ہونا، شوہر کو چھوڑ کر دروازہ بند کر لینا اور اپنی باری میں شوہر کو اپنے پاس آنے سے روک دینا[۳]۔

باری کے فوت ہونے کے اسباب متعدد ہیں: کبھی تو شوہر ایک بیوی کے ساتھ سفر میں چلا جاتا ہے تو بقیہ سب بیویوں کی باری فوت ہوجاتی ہے، اس صورت میں ان کے لئے اس کی قضاء کا بیان تفصیل

(۱) مغنی المحتاج ۳/ ۲۵۸۔
(۲) رد المحتار ۲/ ۴۰۰، ۴۰۱، جواہر الإکلیل ۱/ ۳۲۷۔
(۳) نہایۃ المحتاج ۶/ ۳۷۷، المغنی ۷/ ۳۳۔

سے گذر چکا ہے، بیویوں کی باری جاری رہنے کے عرصہ میں ان کے لئے واجب باری کا دورہ پورا کرنے سے قبل شوہر نئی شادی کر لیتا ہے اور باری کا دورہ منقطع کر دیتا ہے تاکہ نئی بیوی کو نکاح کی خصوصی باری دے اور اس کے نتیجہ میں اس بیوی کی باری فوت ہوجاتی ہے جس کا نمبر نہیں آیا ہوتا ہے، لہذا اس کے لئے اس کی قضاء واجب ہوگی اس کا بیان آچکا ہے۔

اور کبھی کسی بیوی کی باری اس بیوی کے سفر کرنے کے سبب فوت ہوجاتی ہے، اس میں شافعیہ وحنابلہ کے یہاں تفصیل ہے:

انہوں نے کہا: اگر اس بیوی نے اپنی ضرورت یا شوہر کی ضرورت یا کسی اور وجہ سے شوہر کی اجازت کے بغیر سفر کیا تو اس کے لئے باری نہیں ہوگی، اس لئے کہ باری انس حاصل کرنے کے لئے ہے اور یہ بیوی کی طرف سے پائے جانے والے سبب سے ناممکن ہوگیا، لہذا ساقط ہوجائے گا اور اگر اس بیوی نے شوہر کی اجازت سے اسی کی غرض یا اس کی ضرورت سے سفر کیا ہے تو اس کی سوکن کے پاس جتنا قیام کیا ہے اسی کے لحاظ سے اس بیوی کے لئے قضاء کرے گا، اس لئے کہ اس نے شوہر کی اجازت اور اس کی غرض سے سفر کیا ہے اور یہ اس بیوی کی طرح ہوگی جو شوہر کے پاس اور اس کے قبضہ میں ہے اور اس کو بھیج کر شوہر اپنے کو روکنے والا ہے اور اگر اس بیوی نے شوہر کی اجازت سے اپنی غرض یا اپنی ضرورت سے سفر کیا تو حنابلہ کے یہاں، اور شافعیہ کے یہاں جدید قول میں اس کے لئے قضاء نہیں کرے گا، اس لئے کہ اس بیوی نے اپنی ذات سے شوہر کے استمتاع (لطف اندوزی) کے حق کو فوت کر دیا اور وہ اس شوہر کے قبضہ میں نہیں رہی، بیوی کے لئے شوہر کی طرف سے سفر کی اجازت صرف گناہ کو ختم کرنے والی ہے۔

شافعیہ کے یہاں یہ اضافہ ہے: اگر بیوی نے اپنے شوہر کے علاوہ کسی تیسرے کی غرض سے سفر کیا تو زرکشی نے کہا: ظاہر یہ ہے کہ یہ بیوی کے اپنی ضرورت سے سفر کی طرح ہے اور یہ جیسا کہ دوسرے حضرات کا کہنا ہے ظاہر ہے اگر بیوی کا نکلنا اس کے لئے شوہر کی درخواست پر نہ ہو، ورنہ یہ شوہر کی اجازت سے اس کی ضرورت کے لئے بیوی کے نکلنے کے ساتھ لاحق ہوگا اور اگر بیوی تنہا شوہر کی اجازت سے (میاں بیوی) دونوں کی ضرورت سے نکلے تو اس بیوی کا حق ساقط نہیں ہوگا جیسا کہ زرکشی وغیرہ نے نفقہ کے تعلق سے کہا ہے اور اس کے مثل باری بھی ہے، ابن عماد کی تحقیق یہ ہے کہ ساقط ہوجائے گا[1]۔

اور کبھی کسی بیوی کی باری اس وجہ سے فوت ہوجاتی ہے کہ شوہر اس کی باری میں اس کے پاس رات نہ گزار سکا یا اس کی باری کے دوران باہر نکل گیا، اب اگر پوری باری فوت ہوئی ہو تو پوری کی قضاء واجب ہوگی اور اگر باری کا کچھ حصہ فوت ہوا مثلاً رات کو نکلا جس کی باری کا مدار رات ہے اور نکلنے کا زمانہ طویل ہوگیا اور سوکن کے گھر کے علاوہ کہیں اور رہا ہو تو قضاء واجب ہے اگرچہ اس کو نکلنے پر مجبور کیا گیا ہو[2]۔

بیوی کا اپنی باری سے دست بردار ہونا:

۲۴- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ مرد کی کسی بیوی کے لئے جائز ہے کہ اپنی باری سے دست بردار ہوجائے یا باری کا اپنا حق اپنے شوہر کو یا کسی ایک سوکن کو یا ساری سوکنوں کو ہبہ کر دے، یہ شوہر کی رضامندی سے ہوگا، اس لئے کہ اس بیوی سے استمتاع کے سلسلہ میں شوہر کا حق اس کی رضامندی کے بغیر ساقط نہ ہوگا، اس لئے کہ وہ اپنے سے

(۱) مغنی المحتاج ۳/ ۲۵۷، نہایۃ المحتاج ۶/ ۳۷۹، ۳۸۰، کشاف القناع ۵/ ۲۰۵۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۶/ ۳۷۶، المغنی ۷/ ۳۳۔

استمتاع کے بارے میں شوہر کے حق کو ساقط کرنے کی مالک نہیں ہے اور جب خود یہ بیوی اور شوہر دونوں راضی ہوجائیں تو جائز ہے، اس لئے کہ یہ ان دونوں کا حق ہے، ان کے علاوہ کسی اور کا نہیں ہے اور جس بیوی کو باری ہبہ کی گئی اگر وہ ہبہ قبول کرنے سے انکار کرے تو اس کو یہ اختیار نہیں ہے، اس لئے کہ اس سے استمتاع کے بارے میں شوہر کا حق ہمہ وقت ثابت ہے، دوسری بیوی کے حق کے آڑے آنے کے سبب ممنوع ہوگیا تھا اور جب یہ رکاوٹ دور ہوگئی تو اس بیوی سے استمتاع کا شوہر کا حق ثابت ہوگیا اگر چہ وہ ناپسند کرے جیسا کہ اگر وہ بیوی اکیلی ہو[۱] یہ ثابت ہے کہ حضرت سودہ بنت زمعہؓ نے اپنی باری حضرت عائشہؓ کو دے دی تھی، چنانچہ رسول اللہ ﷺ حضرت عائشہ کے پاس دو روز رہتے تھے، ایک ان کے دن میں، ایک حضرت سودہ کے دن میں[۲]۔

اس ہبہ کے بارے میں شافعیہ نے یہ لکھا ہے کہ یہ ہبہ عام ہبات کے قواعد پر نہیں ہے، اسی وجہ سے اس میں اس بیوی کے قبول کرنے یا اس کی رضامندی کی شرط نہیں ہے جس کو ہبہ کیا گیا ہے بلکہ شوہر کی رضامندی کافی ہے، اس لئے کہ حق ہبہ کرنے والی بیوی اور شوہر کے مابین مشترک ہے، کیوں کہ ہمارے یہاں اس کے علاوہ کسی ایسے ہبہ کی مثال نہیں ہے جس میں موہوب لہ (ہبہ کیا ہوا شخص) میں قبول کرنے کی اہلیت کے باوجود غیر موہوب لہ قبول کرتا ہو[۳]۔

شافعیہ وحنابلہ نے کہا: اگر اس نے اپنی باری تمام سوکنوں کو ہبہ کردی اور شوہر نے اتفاق کرلیا تو اب باری ان سوکنوں کے درمیان ہوگی جیسا کہ اگر ہبہ کرنے والی بیوی کو طلاق دے دے اور اگر وہ بیوی اپنی باری شوہر کو دے دے تو شوہر اس کو جس کے لئے چاہے مقرر کرسکتا ہے، اگر چاہے تو ساری بیویوں کے لئے مقرر کردے یا کسی ایک بیوی کے لئے خاص کردے یا بعض بیویوں کے لئے اس میں دوسری سے زیادہ حصہ مقرر کردے[۱]۔

شافعیہ کے یہاں ایک قول ہے کہ جو رات اس کو ہبہ میں ملی ہے اس کو باقی بیویوں میں سے جس کو چاہے نہیں دے سکتا بلکہ سب کو برابر برابر دے گا، کسی کو خاص نہ کرے گا، اس لئے کہ خاص کرنے سے وحشت اور جلن پیدا ہوگی، لہذا ہبہ کرنے والی کالعدم قرار دی جائے گی[۲]۔

اسی طرح شافعیہ کے یہاں اگر کوئی ایک بیوی اپنی باری شوہر اور کسی بیوی یا شوہر اور ساری بیویوں کو ہبہ کردے تو اس کا یہ حق افراد کے لحاظ سے تقسیم کیا جائے گا جیسا کہ اگر کوئی شخص کوئی "سامان" کسی جماعت کو ہبہ کردے[۳]۔

شافعیہ وحنابلہ نے کہا: اگر کوئی بیوی اپنی باری ایک بیوی کو ہبہ کردے تو جائز ہے، پھر اگر وہ رات موہوبہ (جس کو ہبہ کی گئی) بیوی کی رات سے متصل ہو تو دونوں راتیں لگاتار گزارلے اور اگر اس سے متصل نہ ہو تو بقیہ بیویوں کی رضامندی کے بغیر ان دونوں راتوں کو لگاتار نہ گزارے اور جو وقت ہبہ کرنے والی بیوی کا تھا اس وقت یہ رات اس کے پاس گزارے گا، اس لئے کہ موہوبہ ہبہ کرنے والی کی رات میں اس کے قائم مقام ہے، لہذا اس کو بدلنا جائز نہیں جیسا کہ اگر یہ رات ہبہ کرنے والی بیوی کے لئے باقی ہوتی، نیز اس لئے کہ اس میں

---

(۱) ردالمحتار ۲/۴۰۱، فتح القدیر ۳/۳۰۳، الشرح الکبیر ۲/۳۴۱، مغنی المحتاج ۳/۲۵۸، المغنی ۷/۳۸۔

(۲) حدیث: "أن سودة بنت زمعة وهبت یومها لعائشة......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۹/۳۱۲) اور مسلم (۲/۱۰۸۵) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے۔

(۳) نہایۃ المحتاج ۶/۳۸۱، مغنی المحتاج ۳/۲۵۸۔

---

(۱) مغنی المحتاج ۳/۲۵۸، المغنی ۷/۳۹۔

(۲) مغنی المحتاج ۳/۲۵۹۔

(۳) مغنی المحتاج ۳/۲۵۹، نہایۃ المحتاج ۶/۳۸۱۔

دوسری بیوی کے حق میں تاخیر اور اس کی رضامندی کے بغیر اس کی رات کو بدلنا ہے، لہذا نا جائز ہوگا، یہی حکم اس صورت کا ہے کہ بیوی اپنی باری شوہر کو دے دے اور اس میں شوہر کسی ایک معین بیوی کو ترجیح دے۔

شافعیہ کے یہاں ایک قول اور حنابلہ کے یہاں ایک قول یہ ہے کہ شوہر دونوں راتیں لگا تار گزار سکتا ہے، اس لئے کہ الگ الگ کر کے گزارنا بے فائدہ ہے [۱]۔

ہبہ کرنے والی بیوی جب چاہے رجوع کرسکتی ہے اور جب وہ رجوع کرلے گی تو رجوع کرنا اسی وقت سے مستقبل کے ساتھ وابستہ ہوگا، اس لئے کہ یہ ایسا ہبہ ہے جس پر قبضہ نہیں ہوا ہے، یہ بمنزلہ مقبوضہ کے ہے اور اگر رات کے کچھ حصہ میں وہ رجوع کرے گی تو اس کے پاس منتقل ہونا شوہر پر واجب ہوگا اور اگر شوہر کو علم نہ ہوا اور اس نے پوری رات گزار لی تو اس کی قضاء بالکل نہیں، اس لئے کہ کوتاہی اسی بیوی کی طرف سے ہوئی ہے [۲]۔

سابقہ مسائل میں بعض حنفیہ نے شافعیہ و حنابلہ کے موافق صراحت کی ہے [۳]۔

باری سے دستبردار ہونے کے لئے عوض:

۲۵ - اپنی باری سے دست بردار ہونے والی بیوی کے لئے اس کا عوض لینے کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے:

جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ اس کے لئے عوض لینا نا جائز ہے، نہ شوہر سے اور نہ سوکنوں سے اور اگر وہ عوض لے لے تو اس کو لوٹانا اس پر لازم ہے اور وہ قضاء کی مستحق ہوگی، اس لئے کہ عوض اس کے لئے محفوظ نہیں رہا، اپنی باری کا عوض لینا اس کے لئے اس لئے نا جائز ہے

(۱) مغنی المحتاج ۳/ ۲۵۸، المغنی ۷/ ۳۹۔
(۲) مغنی المحتاج ۳/ ۲۵۹، المغنی ۷/ ۳۹۔
(۳) فتح القدیر ۳/ ۳۰۳۔

کہ وہ نہ سامان ہے نہ منفعت، نیز اس لئے کہ شوہر کا اس کے پاس قیام کرنا ایسی منفعت نہیں ہے جس کی وہ مالک ہو۔

حنابلہ کے یہاں یہ اضافہ ہے: اگر عوض مال کے علاوہ ہو مثلاً اس کے شوہر کو اس سے راضی کرنا وغیرہ تو جائز ہے [۱]، اس لئے کہ حضرت عائشہؓ نے حضرت صفیہ سے رسول ﷺ کو راضی کرایا اور ان کا دن لے لیا اور رسول اللہ ﷺ کو اس کی خبر دی تو آپ نے اس پر نکیر نہیں کی [۲]۔

ابن تیمیہ نے کہا: مذہب کا قیاس یہ ہے کہ باری وغیرہ تمام حقوق کا عوض لینا جائز ہے اور قاضی کے کلام میں ایسی بات ملتی ہے جو اس کے جواز کی متقاضی ہے [۳]۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ اس پر عوض لینا جائز ہے، انہوں نے کہا کہ شوہر کے لئے جائز ہے کہ ایک سوکن کو دوسری پر اس کی رضامندی سے ترجیح دے، خواہ یہ شوہر سے یا سوکن سے یا دونوں کے علاوہ کسی اور سے کچھ لے کر ہو یا اس کے بغیر ہو بلکہ دوسری سوکن مفت میں اس پر راضی ہوجائے اور شوہر یا سوکن کے لئے جائز ہے کہ دوسری سوکن کے دن کو بہ عوض اس سے خرید لے اور سوکن نے جو باری خریدی ہے وہ خاص طور پر اسی کو ملے گی اور شوہر نے جو باری خریدی ہے وہ جس کو چاہے خاص طور پر دے دے، دسوقی نے اس کے بعد لکھا ہے: اس کو خریداری کہنا تسامح ہے بلکہ یہ حق کو ساقط کرنا ہے، اس لئے کہ مبیع (سامان فروخت) کا مال ہونا ضروری ہے [۴]۔

(۱) فتح القدیر ۳/ ۳۰۳، مغنی المحتاج ۳/ ۲۵۸، المغنی ۷/ ۳۹، ۴۰۔
(۲) حدیث: "إرضاء عائشة رسول الله ﷺ عن صفية" کی روایت ابن ماجہ (۱/ ۶۳۴، ۶۳۵) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے، بوصیری نے الزوائد (۱/ ۳۴۳) میں کہا: اس کی اسناد ضعیف ہے۔
(۳) کشاف القناع ۵/ ۲۰۵، ۲۰۶، الانصاف ۸/ ۳۷۱، ۳۷۲۔
(۴) حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۳۴۱۔

باری کے ساقط ہونے کے اسباب:

۲۶- باری میں بیوی کا حق اس کے ساقط کرنے سے ساقط ہوجاتا ہے اور نشوز (بیوی کی بدخوئی) سے ساقط ہوجاتا ہے جیسا کہ اس کی وجہ سے نفقہ ساقط ہوجاتا ہے، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے۔ نشوز کی ایک صورت یہ ہے کہ بیوی شوہر کی اجازت کے بغیر باہر نکل جائے یا اس کو اپنے سے لطف اندوز ہونے سے روک دے، شافعیہ نے کہا: اگرچہ بوسہ وغیرہ سے روکے گو کہ اس کو جماع کرنے دے جب کہ اس سے گریز کرنے میں عورت کو کوئی عذر نہ ہو اور اگر اس کو کوئی عذر ہو مثلاً شوہر کے بغل میں سخت بدبو ہو جس سے بیوی کو عادتاً ناقابل برداشت اذیت پہنچے تو وہ ناشزہ نہیں سمجھی جائے گی اور اس کے بارے میں اس کی تصدیق کی جائے گی، اگر اس کے جھوٹے ہونے کا کوئی قوی قرینہ موجود نہ ہو اور ناشزہ کے لئے باری کا حق اس لئے ساقط ہوجاتا ہے کہ اپنے شوہر کی اطاعت سے نکلنے اور اس سے گریز کرنے کے سبب وہ اپنی باری کے حق کو ساقط کرنے پر راضی ہے۔

صغیرہ بیوی جو وطی کی طاقت نہ رکھتی ہو باری کی مستحق نہ ہوگی، اسی طرح مجنونہ بیوی جو غیر مامون (ناقابل اطمینان) ہو اور قید میں پڑی ہوئی بیوی، اس لئے کہ اس کے لئے باری مقرر کرنے کو شوہر پر لازم قرار دینا اس کو ضرر پہنچانا ہے کہ اس کو بیوی کے ساتھ قید میں جانا پڑے گا تاکہ اس کی باری اس کو دے سکے اور جو بیوی شوہر کی اجازت سے تنہا اپنی ضرورت سے سفر کرنے والی ہو وہ باری کی مستحق نہیں ہوگی[1]۔

(۱) ردالمحتار ۲/ ۴۰۰، جواہر الإکلیل ۱/ ۳۲۷، نہایۃ المحتاج ۶/ ۳۷۳، ۳۷۴، المغنی ۷/ ۴۰۲۸، کشاف القناع ۵/ ۲۰۴۔

قسمت

تعریف:

۱- قسمۃ کا معنی لغت میں: حصہ، ایک یا چند چیزوں کو الگ الگ ٹکڑوں اور ایک دوسرے سے ممتاز حصوں میں کرنا ہے۔

فیومی نے کہا: قسمته قسما باب ضرب سے ہے: علاحدہ علاحدہ اجزاء کرنا، انقسم: علاحدہ علاحدہ اجزاء ہوجانا، جگہ کے لئے مقسِم کا لفظ آتا ہے جیسے مسجد، اسم فاعل قاسم ہے اور قسام مبالغہ ہے، اور قِسم (قاف کے کسرہ کے ساتھ) اسم ہے پھر اس کا اطلاق حصہ اور نصیب پر ہوا، کہا جاتا ہے هذا قسمي: یہ میرا حصہ ہے، جمع اَقسام ہے جیسے حِمل کی جمع اَحمال ہے، اقتسموا المال بینھم: مال آپس میں تقسیم کرنا، اسم قسمت ہے جس کا اطلاق نصیب پر بھی ہوتا ہے[1]۔

اصطلاح میں: پھیلے ہوئے حصہ کو معین شکل وصورت میں اکٹھا کرنا[2]، متفرق ہونے کے بعد نصیب کو اکٹھا کرنے کا نام قسمت اس لئے ہے کہ وہ تقسیم سے پہلے مشترک چیز کے تمام اجزاء میں پھیلا ہوا تھا، ہر جزو میں (خواہ وہ کتنا ہی چھوٹا کیوں نہ ہو) ہر شریک کا حصہ اسی تناسب سے ہوتا ہے جس تناسب سے پورے میں ہوتا ہے، پھر تقسیم کے بعد یہ ایک معین جزو میں منحصر ہوجاتا ہے، اس میں بقیہ شرکاء میں سے کسی کا حق نہیں ہوتا ہے اگرچہ جزویت زمانہ کے اعتبار

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر۔
(۲) البحر الرائق ۸/ ۱۶۷، تکملہ فتح القدیر ۸/ ۳۴۷۔

سے ہو، جیسا کہ زمانہ کے اعتبار سے باری لگانے میں ہوتا ہے۔

متعلقہ الفاظ:

الف- بیع:

۲- بیع لغت میں: ایک چیز کا دوسری چیز سے مقابلہ یا عوض دے کر جس کا عوض دیا گیا ہے اس کو لینا[۱]۔

اصطلاح میں مخصوص طریقہ پر مال کا مال سے تبادلہ کرنا[۲]۔

قسمت اور بیع میں تعلق: قسمت عام ہے کبھی بیع کی شکل میں ہوتی ہے اور کبھی کوئی دوسری چیز۔

ب- افراز:

۳- افراز لغت میں: تنحیہ یعنی ایک چیز کو دوسری چیز سے علاحدہ اور ممتاز کرنا[۳]۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

ربط: قسمت کبھی افراز کی شکل میں ہوتی ہے اور کبھی اس کا مقصد افراز کے بغیر صرف حصوں کی وضاحت ہوتی ہے جیسا کہ مہایات میں، لہذا یہ افراز سے عام ہے۔

ج- شرکت:

۴- شرکت لغت میں: شرک کا اسم مصدر ہے جس کا معنی: دو نصیب (حصوں) کو مخلوط کرنا اور مخلوط ہونا اور وہ عقد جس کے سبب دو مالوں کو حقیقتاً یا حکماً مخلوط کرنا مکمل ہو[۴]۔

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر۔
(۲) شرح الروض ۲/۲۔
(۳) المصباح المنیر، تاج العروس۔
(۴) لسان العرب، المصباح المنیر۔

اس کے اصطلاحی معانی میں سے ہے: دو یا زیادہ افراد کسی ایک چیز کے ساتھ جو ایک چیز کے حکم میں ہو خاص ہو جائیں[۱]۔

قسمت کی مشروعیت:

۵- قسمت مشروع ہے، اس کے مشروع ہونے کی دلیل کتاب، سنت اور اجماع ہے۔

کتاب اللہ میں بہت سی آیات ہیں مثلاً: "وَاعْلَمُوْا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِّنْ شَيْءٍ فَأَنَّ لِلّٰهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُوْلِ وَلِذِي الْقُرْبٰى وَالْيَتٰمٰى وَالْمَسٰكِيْنِ وَابْنِ السَّبِيْلِ"[۲] (اور جانے رہو کہ جو کچھ تمہیں بطور غنیمت حاصل ہو سو اس کا پانچواں حصہ اللہ اور رسول کے لئے اور (رسول کے) قرابت داروں کے لئے اور یتیموں کے لئے اور مسکینوں کے لئے اور مسافروں کے لئے ہے)، نیز فرمان باری ہے: "لِلرِّجَالِ نَصِيْبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُوْنَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيْبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُوْنَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ نَصِيْبًا مَّفْرُوْضًا"[۳] (مردوں کے لئے بھی اس چیز میں حصہ ہے جس کو والدین اور نزدیک کے قرابت دار چھوڑ جائیں اور عورتوں کے لئے بھی حصہ ہے جس کو والدین اور نزدیک کے قرابت دار چھوڑ جائیں اس (متروکہ) میں سے تھوڑا ہو یا زیادہ (بہرحال) ایک حصہ قطعی ہے)، نیز فرمان باری ہے: "وَالَّذِيْنَ فِيْ أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مَّعْلُوْمٌ لِلسَّآئِلِ وَالْمَحْرُوْمِ"[۴] (اور جو اپنے مال میں حق رکھتے ہیں جانا ہوا سوالی اور بے سوالی (سب) کا)، نیز فرمان باری ہے: "وَإِذَا حَضَرَ الْقِسْمَةَ أُوْلُوا الْقُرْبٰى وَالْيَتٰمٰى

(۱) ابن عابدین ۴/ ۴۳۳، مغنی المحتاج ۴/ ۲۱۱۔
(۲) سورۂ انفال/ ۴۱۔
(۳) سورۂ نساء/ ۷۔
(۴) سورۂ معارج/ ۲۴۔

وَالْمَسٰكِيْنَ فَارْزُقُوْهُمْ مِّنْهُ وَقُوْلُوْا لَهُمْ قَوْلاً مَّعْرُوْفًا"[1] (اور جب تقسیم کے وقت اعزہ اور یتیم اور مسکین موجود ہوں تو انہیں بھی اس میں سے (کچھ) دے دو اور ان سے ہمدردی کی بات کہو)۔

سنت نبوی: آپ ﷺ کا فرمان، عمل اور تقریر ہے۔

فرمان نبوی: حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث ہے: "إذا قُسِّمت الأرض وحُدَّت، فلا شفعة فيها"[2] (اگر زمین تقسیم کی جائے اور اس کی حدود متعین کی جائیں تو اس میں شفعہ نہیں ہے)، اسی کے ہم معنی حضرت جابرؓ کی روایت ہے: "قضى النبي ﷺ بالشفعة في كل مالم يقسم، فإذا وقعت الحدود، وصرفت الطرق، فلا شفعة"[3] (رسول اللہ ﷺ نے ہر اس چیز میں شفعہ کا حکم دیا جس کی تقسیم نہ ہوئی ہو اور جب حد بندی ہو جائے اور ہر ایک کا راستہ الگ الگ ہو جائے تو شفعہ نہیں ہوگا)۔

عمل نبوی: "أنه ﷺ كان يقسم الغنائم بين المسلمين"[4] (رسول ﷺ مسلمانوں میں اموال غنیمت تقسیم فرماتے تھے) سہل بن ابی حثمہؓ کی حدیث میں ہے: "قسم رسول الله ﷺ خيبر نصفين: نصفا لنوائبه وحاجاته، ونصفا بين المسلمين، قسمها بينهم على ثمانية عشر سهما"[5] (رسول اللہ ﷺ نے خیبر کو دو حصوں میں تقسیم کیا: آدھا اپنے ناگہانی امور اور اپنی ضروریات کے لئے رکھا اور آدھا مسلمانوں میں تقسیم کیا جس کو آپ نے اٹھارہ حصوں میں بانٹا)۔

تقریر نبوی: بلاشبہ میراث وغیرہ کی تقسیم رسول اللہ ﷺ کے زمانہ میں ہوتی تھی اور آپ اس کو درست قرار دیتے تھے، اس پر نکیر نہیں فرماتے تھے۔

اجماع: رسول اللہ ﷺ سے آج تک لوگوں میں (مسلسل) بلا کسی کی نکیر کے میراث وغیرہ کی تقسیم کا تعامل جاری رہا ہے۔ صاحب "البدائع" نے کہا: لہذا اس کی مشروعیت نسل در نسل منقول ہے[1]۔

فقہاء کہتے ہیں: تقسیم ہر شریک کو اس کی مکمل مصلحت فراہم کرتی ہے، یا بالفاظ دیگر: تقسیم شریک کے نفع کی تکمیل کے لئے ہے[2]۔

قسمت کی نوعیت کی تعیین:

۶- تقسیم بیع ہے یا محض حقوق کا ممتاز کرنا اس کے بارے میں فقہاء میں اختلاف ہے: اس سلسلہ میں علماء کے چار مذاہب ہیں:

مذہب اول:

یہ علی الاطلاق بیع ہے، یہی امام مالک اور ان کے بعض اصحاب کی رائے ہے لیکن ان کے یہاں مشہور اس کے خلاف ہے[3]، یہی

(۱) سورۂ نساء / ۷۔

(۲) حدیث: "إذا قسمت الأرض وحدت......" کی روایت ابوداؤد (۳/ ۷۸۵) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے، شوکانی نے نیل الأوطار (۵/ ۳۳۱) میں کہا ہے: اس کی اسناد کے رجال ثقہ ہیں۔

(۳) حدیث جابر: "قضى النبي ﷺ بالشفعة في كل مالم يقسم......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/ ۴۳۶) نے کی ہے۔

(۴) حدیث: "أنه ﷺ كان يقسم الغنائم......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۸/ ۵۳) نے حضرت انسؓ سے کی ہے۔

(۵) حدیث سہل بن ابی حثمہ: "قسم رسول الله ﷺ خيبر نصفين......" کی روایت ابوداؤد (۳/ ۴۱۰) نے کی ہے، زیلعی نے نصب الرایہ (۳/ ۳۹۷) میں صاحب "التنقیح" کا یہ قول نقل کیا ہے: اس کی اسناد جید ہے۔

(۱) البدائع ۷/ ۱۷، ردالمحتار ۵/ ۱۶۶، تکملہ فتح القدیر ۸/ ۳۴۸، مغنی المحتاج ۴/ ۴۱۸، المغنی لابن قدامہ ۱۱/ ۴۸۴۔

(۲) بدائع الصنائع ۷/ ۱۷، مغنی المحتاج ۴/ ۴۱۸، قواعد ابن رجب رص ۱۴۴۔

(۳) التحفہ وحواشیہا ۲/ ۶۸، الفواکہ الدوانی ۲/ ۳۲۷۔

بعض شافعیہ کی رائے ہے اور ان کے قدیم اصحاب کی ایک جماعت نیز رافعی اور نووی نے اس کو صحیح قرار دیا ہے [1]، یہی بعض حنابلہ کی رائے اور امام احمد سے ایک روایت ہے [2]۔

ان حضرات نے کہا: مال کا ہر جزو شریکین میں مشترک ہے اور جب ایک شریک نے سارے کا آدھا لے لیا تو اس نے اپنے حق کو جس کو اس نے چھوڑ دیا ہے اپنے شریک کے حق کے بدلہ جس کو اس نے لے لیا ہے فروخت کر دیا [3]، یا بقول ابن قدامہ اس لئے کہ وہ دو ٹکڑوں میں سے ایک میں اپنے حصہ کا دوسرے ٹکڑے میں اپنے شریک کے حصہ سے تبادلہ کرتا ہے اور یہی بیع کی حقیقت ہے [4]۔

مذہب دوم:

یہ علی الاطلاق محض حقوق کو ممتاز کرنا ہے، اسی پر بعض شافعیہ ہیں، ان کے ساتھ حنابلہ میں سے مجد الدین بن تیمیہ ہیں، اسی طرح بعض مالکیہ بھی اگر تقسیم اٹکل سے نہ ہوئی ہو [5]۔

ان حضرات نے کہا: قسمت کے لوازمات بیع کے لوازمات سے الگ ہیں اور لوازمات میں اختلاف سے معلوم ہوتا ہے کہ ملزومات میں بھی اختلاف ہے۔

مذہب سوم:

قسمت بعض صورتوں میں حقوق کی تمیز ہے، بعض میں نہیں چنانچہ جمہور مالکیہ کے نزدیک اور یہی امام مالک سے "المدونہ" کی

(۱) مغنی المحتاج ۴/ ۴۲۴، نہایۃ المحتاج ۸/ ۲۷۵۔
(۲) منتہی الإرادات ۲/ ۶۱۸، الانصاف ۱۱/ ۳۴۷۔
(۳) المہذب للشیرازی ۲/ ۳۰۶۔
(۴) المغنی ۱۱/ ۴۹۱۔
(۵) مغنی المحتاج ۴/ ۴۲۳، ۴۲۴، قواعد ابن رجب ۴۱۲، مطالب أولی النہی ۶/ ۵۵۰، التحفہ وحواشیہا ۲/ ۶۸۔

روایت ہے [1]، یہ حقوق کی تمیز ہے مماثل چیز میں یعنی جو ایک نوع کی ہو، اسی کے ساتھ اس کی رغبت اور قیمت برابر ہو جیسے مکانات اور فدادین (کھیتیاں) جو عرفاً قریب قریب مسافت والے ہوں [2]، اہل تجربہ کے یہاں ان کی قیمت برابر ہو، شرکاء کے نزدیک اس کی رغبت یکساں ہو یا متقارب چیز ہو (بسا اوقات اس کے بدلہ متجانس کہا جاتا ہے) جیسے وہ تمام کپڑے جو پہنے جاتے ہیں، اس لئے کہ اہم تر غرض پہننا ہے [3]، لہذا سوتی، اونی، ریشمی وغیرہ سلے ہوں یا بغیر سلے سب متقارب کی فہرست میں داخل ہیں [4] اگر تقسیم بذریعہ قرعہ ہوئی ہو لیکن ان کے علاوہ دوسری اشیاء میں تقسیم بیع ہے۔

جمہور شافعیہ کے نزدیک: متشابہ چیزوں کی تقسیم میں حقوق کو ممتاز کرنا ہے، وہ اس طور پر کہ صورت و قیمت کے لحاظ سے تمام حصے برابر برابر ہوں، اس میں مثلی جیسے غلے اور نقدی اور غیر مثلی جیسے یکساں عمارتوں والا گھر جس کے دونوں میں سے ہر طرف دوسرے کے مثل بنا ہو، ساتھ ساتھ دونوں عمارتوں میں فصل پیدا کرنے والا صحن منقسم ہو، اسی طرح زراعتی وغیر زراعتی زمین جس کے اجزاء ایک دوسرے کے مشابہ ہوں اور اس کے سوا میں بیع ہے [5]۔

جمہور حنابلہ اور بعض شافعیہ کے نزدیک: رد کی تقسیم کے علاوہ میں حقوق کو ممتاز کرنا ہے اور ردّ کی تقسیم میں بیع ہے۔

رد کی تقسیم (جیسا کہ آگے آ رہا ہے) وہ ہے جس کے حصوں کو برابر

(۱) ۱۴/ ۱۹۸۔
(۲) بلغۃ السالک ۲/ ۲۴۰، التحفہ وحواشیہا ۲/ ۶۸، ۶۹۔
(۳) بلغۃ السالک ۲/ ۲۴۱۔
(۴) متقارب (متجانس): بختی اونٹ عربی اونٹوں کے ساتھ، بھینس گائے کے ساتھ اور بھیڑ بکری کے ساتھ نہ کہ خچر گدھوں کے ساتھ (الخرشی ۴/ ۴۰۲، التحفہ وحواشیہا ۲/ ۶۹)، المصباح المنیر میں ہے: عربی اونٹ: بختی اونٹ کے برعکس ہیں۔
(۵) التجرید المفید ۴/ ۳۰۷، مغنی المحتاج ۴/ ۴۲۱، ۴۲۲۔

کرنے میں اجنبی مال سے مدد لی جائے مثلاً دو آدمیوں کی مشترک زمین ہے، اس کے ایک طرف ناقابل تقسیم چیز ہے (جیسے کان یا تعمیر یا پانی کا کنواں) کبھی صرف اسی کی قیمت ساری زمین کی قیمت کے برابر یا اس سے بڑھ جاتی ہے[1]۔

اب حنابلہ اور ان سے اتفاق کرنے والے شافعیہ کے نقطۂ نظر سے رد کرنے والے نے اپنے شریک کے جس حق کو حاصل کیا ہے اس کے مقابلہ میں اس کے عوض کے طور پر دیا ہے اور یہی بیع کا مفہوم ہے[2]، رہا رد کی تقسیم کے علاوہ میں تو لوازم میں مغایرت کا اعتبار کیا جائے گا جیسا کہ مذہب دوم والوں نے اعتبار کیا ہے[3]۔

بعض شافعیہ (جو مذہب سوم والے ہیں) رد کی تقسیم کے بیع ہونے میں اختلاف نہیں کرتے ہیں لیکن وہ کہتے ہیں: یہی حکم ہر دوسری تقسیم کا بھی ہے جس میں حصوں کو برابر کرنے کے لئے قیمت لگانے کی ضرورت ہوتا کہ ہر شریک کو اس تقسیم کے بعد جو ملے خالص اس کا حق ہو جائے، اس لئے کہ تقدیم ایک تخمینہ ہے جو صحیح وغلط دونوں ہو سکتا ہے، مثلاً ایک گھر میں کچھ حصہ کچی اینٹ اور کچھ حصہ پتھر کا ہے اور زمین جس کا کچھ حصہ عمدہ ہے اور کچھ ردی ہے اور باغ جس کے کچھ حصہ میں کھجور کے پیڑ اور کچھ حصہ میں انگور ہے (اور اس کو قسمت تعدیل کہتے ہیں) اور کبھی کبھی یہ بھی کہا گیا ہے: اگر قسمت تعدیل بیع ہوتی تو رد کی تقسیم کی طرح اس میں بھی اجبار صحیح نہیں ہوتا۔

شافعیہ کے مذہب میں ایک قول ہے کہ عملی طور پر اس میں اجبار صحیح نہیں ہے[4]، لیکن یہ ان کے یہاں خلاف معتمد ہے، انہوں نے اپنے یہاں معتمد قول میں قیمت کے لحاظ سے اجزاء کے مساوی ہونے کو اجزاء کے حقیقتاً مساوی ہونے کے ساتھ لاحق کرنے کی وجہ سے اس کو بیع نہیں کہا ہے، نیز ضرورت کا تقاضا ہے، کیونکہ خواہش ہوتی ہے کہ حق کو جھگڑے اور شرکت کی برائی سے پاک کیا جائے اور جیسا کہ حاکم (قاضی) مدیون کے مال کو جبراً فروخت کر دیتا ہے، رد کی تقسیم میں اس ضرورت کے تقاضے پر فیصلہ نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ اس میں جبر کرنا غیر واجب مال کے ادا کرنے پر جبر کرنا ہے[1]۔

مالکیہ کے کلام کا مفہوم یہ ہے کہ جو اشیاء اہم ترین مقصود میں مساوی ہوں وہ ہر لحاظ سے مساوی اشیاء کی طرح سمجھی جائیں گی، اس لئے کہ اس صورت میں فرق کو درگذر کرنا ممکن ہے خصوصاً جب قیمت کے ذریعہ مساوات پیدا کی جائے، اب جو شخص اپنا حصہ اِس میں سے یا اُس میں سے لے گا وہ اپنے حق کو بعینہ لینے والا ہوگا اور حقوق کی تمییز کا یہی مفہوم ہے[2]۔

مذہب چہارم:

تقسیم میں دونوں معانی یعنی بیع اور تمیز حقوق پائے جاتے ہیں، البتہ مثلی کی تقسیم میں حقوق کی تمیز (افراز) کا معنی غالب ہے اور قیمی کی تقسیم میں بیع کا معنی غالب ہے، یہی حنفیہ کا مذہب ہے جس میں ان کے یہاں اختلاف نہیں ہے[3]۔

انہوں نے کہا: مال مشترک کے ہر جزو میں (خواہ کتنا ہی چھوٹا ہو) آدھا اس کا اور آدھا دوسرے کا ہے اور جب شریکین میں سے ایک نے مجموعہ کے آدھے کو اکیلے لے لیا تو اس نے جو اکیلے لیا ہے اس کا آدھا حصہ تقسیم سے پہلے اسی کا تھا، بس پہلے شائع (غیر معین) تھا اب

(۱) المغنی ۱۱/۴۹۱، مطالب أولی النہی ۶/۵۴۹، ۵۵۰، ۵۵۸، المہذب ۲/۳۰۶۔

(۲) المہذب ۲/۳۰۶، المغنی ۱۱/۴۹۲۔

(۳) المہذب ۲/۳۰۶، المغنی ۱۱/۴۹۱۔

(۴) مغنی المحتاج ۴/۴۲۳۔

(۱) نہایۃ المحتاج ۸/۲۷۵۔

(۲) التحفہ وحواشیہا ۲/۶۹، بلغۃ السالک ۲/۲۴۱۔

(۳) البدائع ۷/۱۷۔

اکٹھا اور ممتاز ہوگیا ہے، حقوق کی تمیز کا یہی مفہوم ہے، اس کا دوسرا آدھا حصہ اس کے شریک کا تھا جس کو اس نے اس حصہ کے عوض لیا ہے جس کو شریک کے لئے چھوڑا ہے اور یہی بیع کا مفہوم ہے، مثلی کی تقسیم میں حقوق کی تمیز کا معنی اس لئے غالب ہے کہ اس میں معاوضہ کے طور پر جو چیز لی جاتی ہے وہ حکماً بعینہ ترک کی ہوئی ہوتی ہے، کیونکہ یہ یقینی طور پر اس کے مثل ہے، لہذا مبادلہ کا معنی کم زور پڑ گیا، قیمی کی تقسیم اس طرح کی نہیں ہے، لہذا اس میں مبادلہ کا معنی کم زور نہیں پڑا، اس لئے کہ جو لیا گیا ہے وہ بعینہ ترک کیا ہوا نہیں ہے گو کہ حکماً ہو اور اسی وجہ سے قیمی کی تقسیم میں مبادلہ کا معنی مثلی کی تقسیم میں اس معنی سے زیادہ قوی ہے [۱]۔

تقسیم کی حقیقت میں اختلاف کے نتائج:

۷ - ان آثار کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر تقسیم بیع ہو تو اس کو بیع کے احکام دئے جائیں گے (ساتھ ساتھ اس کے مشابہ امور میں سابقہ مستثنیٰ چیزوں کا لحاظ رکھا جائے گا) اور اگر محض حقوق کی تمیز ہو تو اس کو عقود کے احکام بالکل نہیں دئے جائیں گے [۲]۔

مثلاً:

الف - خیارات: تقسیم میں اس کے بیع ہونے کی بنیاد پر اختیارات ثابت ہوں گے اور تمیز حقوق ہونے کی بنیاد پر اختیارات نہیں ہوں گے، شافعیہ اور حنابلہ نے اسی کی صراحت کی ہے [۳] اور یہی مالکیہ کے کلام سے مستفاد ہوتا ہے [۴]، البتہ بعض حنابلہ نے اس

(۱) نتائج الافکار ۸/ ۳۴۹، ملا مسکین ۲/ ۲۰۳، حاشیۃ ابن عابدین (رد المحتار) ۵/ ۱۶۷۔

(۲) مغنی المحتاج ۴/ ۴۲۴، القواعد لابن رجب رص ۴۱۲۔

(۳) مغنی المحتاج ۴/ ۴۲۴، القواعد لابن رجب رص ۴۱۳۔

(۴) المدونہ ۱۴/ ۱۹۸، بلغۃ السالک ۲/ ۲۳۸۔

میں خیار شرط کا جس حال میں بھی ہو انکار کیا اور بعض حنابلہ نے اس میں خیار شرط و خیار مجلس کو ہر حال میں ثابت کیا اور انہوں نے اس کی علت یہ بیان کی ہے کہ خیار کا مشروع ہونا بیع کی خصوصیت نہیں ہے بلکہ یہ غور وفکر کے لئے اور یہ معلوم کرنے کے لئے ہے کہ دو باتوں میں سے کون بہتر ہے اور یہ مفہوم تقسیم میں موجود ہے [۱]۔

اس امر کے مدنظر کہ حنفیہ کے نزدیک ہر تقسیم میں بیع کا معنی قائم ہے، انہوں نے یہ ''تردید'' والی بات نہیں کہی بلکہ وہ مطلق طور پر تقسیم کی تمام اقسام میں خیارات کے آنے کے قائل ہیں، البتہ ان میں کچھ فرق ہے جس کا تعلق ایک دوسری وجہ سے ہے۔

چنانچہ مختلف اجناس کی تقسیم جو آپسی رضامندی کی تقسیم ہوتی ہے (اس میں اجبار نہیں ہوتا) اس میں تینوں خیارات: خیار شرط، خیار عیب، اور خیار رؤیت ہوتے ہیں۔

مثلیات میں سے کسی ایک جنس کی تقسیم میں (جس میں جبر کیا جاسکتا ہے) خیار عیب کے علاوہ کوئی خیار نہیں ہوتا ہے۔

ذوات القیم جیسے گائے، بکری یا ایک جنس کے کپڑے میں سے ایک جنس کی تقسیم میں اور اس میں بھی جبر کیا جاسکتا ہے خیار عیب بلا اختلاف ہوتا ہے، اسی طرح صحیح مفتی بہ قول کے مطابق خیار شرط وخیار رؤیت ہوتے ہیں [۲]۔

ب - شفعہ: اگر تقسیم تمیز حقوق کا نام ہے تو اس میں ایک ہی قول ہے کہ شفعہ ثابت نہیں ہوگا اور اگر بیع ہے تو شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ اس میں شفعہ ثابت ہوگا، انہوں نے اس کی صورت یہ بیان کی ہے کہ تین شرکاء میں سے دو شرکاء نے آپس میں تقسیم کر لیا اور تیسرے کا حصہ اس کی اجازت سے دونوں میں سے کسی ایک کے ساتھ چھوڑ دیا تو

(۱) القواعد لابن رجب رص ۴۱۳۔

(۲) رد المحتار ۵/ ۱۶۷۔

اس تیسرے کے لئے شفعہ ثابت ہوتا ہے[۱] اور تقسیم خالص مبادلہ نہیں ہے[۲]۔

رہے حنابلہ تو ان میں اختلاف ہے، بعض حنابلہ نے اصل کے مطابق شفعہ ثابت کیا ہے اور بعض حنابلہ نے تقسیم کے ساتھ خاص مانع کے سبب اس کا انکار کیا ہے، کیونکہ دونوں میں سے ہر ایک کے لئے دوسرے پر شفعہ ثابت ہوتا ہے، اس لئے کہ اگر شفعہ اس شخص کے لئے اُس پر ثابت ہوتو اُس شخص کے لئے اِس پر ثابت ہوگا جو دونوں ایک دوسرے سے منافی ہوں گے، مرداوی نے اسی کو صواب قرار دیا ہے[۳]۔

ج- تقایل: اگر تقسیم بیع ہے تو اس میں اقالہ صحیح ہوگا اور اگر محض تمیز حقوق ہے تو اقالہ صحیح نہیں ہوگا، شافعیہ نے اس کی صراحت کی ہے اور مالکیہ کے کلام سے بھی یہی سمجھا جاتا ہے[۴]، حنفیہ میں ابن عابدین نے یہ راستہ اپنایا ہے کہ مثلیات کی تقسیم میں اقالہ نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس میں افراز کا معنی غالب ہے اور ذوات القیم کی تقسیم میں اقالہ ہوگا، لہٰذا اگر مثلی کو تقسیم کرنے والے تقسیم کے بعد اس کو مخلوط کردیں تو یہ نئی شرکت ہوگی تاہم علائی اور صاحب ''تنویر الابصار'' کی رائے ہے کہ عام طور پر اقالہ صحیح ہوگا[۵]۔

اقسام تقسیم:

۸- قیمت لگانے کی ضرورت ہونے اور نہ ہونے کے اعتبار سے تقسیم کی تین اقسام ہیں:

قسمت اِفراز۔

قسمت تعدیل۔

قسمت رد۔

اول: قسمت اِفراز:

۹- یہ تقسیم اس وقت ہوتی ہے جب تقسیم کی جانے والی چیز کو قیمت لگانے کی ضرورت نہ ہو، کیونکہ اغراض میں تفاوت وفرق نہیں ہے یا اس قدر معمولی تفاوت ہے کہ نا قابل اعتبار ہے، اس صورت میں تقسیم قسمت افراز ہوگی[۱]، اس لئے کہ اس کا زیادہ سے زیادہ یہ مطالبہ ہوتا ہے کہ شرعی معیار یعنی کیل (ناپ) یا وزن یا پیائش یا شمار کرکے ہر حصہ کو علاحدہ علاحدہ کردیا جائے اور اس کو قسمت متشابہات بھی کہتے ہیں، اس لئے کہ یہ اس چیز میں ہوتی ہے جس کے حصے ایک دوسرے کے مشابہ ہوتے ہیں حتی کہ کوئی قابل ذکر تفاوت نہیں ہوتا ہے یا اس کو قسمت بالا جزاء بھی کہتے ہیں، اس لئے کہ ہر شریک کو ملنے والے جزو کی نسبت بعینہ وہی ہوتی ہے جو مال مشترک میں اس کے حق کی نسبت ہوتی ہے اور یہ صرف ایک نوع کی مثلیات میں ہوسکتا ہے، جیسے کسی معین شہر کے دینار اور جیسے ہندستانی گیہوں اور جاپانی چاول اور جیسے ہم مثل روغن مثلاً تل کا تیل یا زیتون کا تیل یا عطور وغیرہ[۲] اور ایک نوع کی ہم شکل ذوات القیم کا بھی یہی حکم ہے مثلاً اونی یا ریشمی یا سوتی کپڑے اور جیسے کتابیں، قلم، گھڑیاں، جوتے اور جیسے ایک مکان جس کے ہر دو جانب ایک ہی طرح کے نقشے کی عمارتیں، تعمیری سامان، مضبوط بناوٹ اور پتھروں کی تعداد ہو، اسی کے ساتھ صحن کی ایسی تقسیم بھی ممکن ہو جو دونوں کو الگ الگ کردے، الحاصل جب صورت

(۱) الرشیدی علی نہایۃ المحتاج ۸/ ۲۷۵۔
(۲) بدائع الصنائع ۷/ ۲۸۔
(۳) الانصاف ۱۱/ ۳۵۱۔
(۴) الخرشی ۴/ ۴۲۴، بلغۃ السالک ۲/ ۲۳۸۔
(۵) ردالمحتار ۵/ ۱۷۶۔

(۱) الباجوری علی ابن قاسم ۲/ ۳۵۲۔
(۲) مغنی المحتاج ۴/ ۴۲۱۔

و قیمت کے لحاظ سے تمام حصے مساوی ہوں[1]۔

دوم: قسمت تعدیل:

۱۰ - یہ اس وقت ہوتی ہے جب تمام حصے ذاتی طور پر مساوی نہ ہوں بلکہ قیمت کے اعتبار سے مساوی ہوں، اس کی وضاحت یہ ہے کہ کبھی مشترک مال دو آدمیوں کا آدھا آدھا ہوتا ہے لیکن اس کے ایک تہائی حصہ کی قیمت اپنی ذاتی خصوصیات کی بناء پر اس کے دو تہائی حصہ کی قیمت کے برابر ہوتی ہے، اب تقسیم میں مذکورہ تہائی آدھے حق کا ایک حصہ اور دو تہائی دوسرے آدھے حق کا دوسرا حصہ قرار دیا جاتا ہے، اسی طرح کبھی گھڑی کو آدھے کے حق کا ایک حصہ اور کتاب وقلم کو دوسرے آدھے کے حق کا دوسرا حصہ قرار دیا جاتا ہے اگر گھڑی کی قیمت آخر الذکر دونوں چیزوں کی قیمت کے برابر ہو۔

سوم: قسمت رد:

۱۱ - اور یہ اس وقت ہوتی ہے جب حصوں کو برابر نہ کیا جا سکے بلکہ بالاختیار یا بہ مجبوری متفاوت قیمت والے چھوڑ دئے جائیں اور اس طور پر کہ جو شریک زائد حصہ لے گا اس پر واجب ہے کہ اس زیادتی میں اپنے شریک کے حق کی قیمت اس کو لوٹائے۔

اس کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ اس میں مال شرکت سے الگ مال کسی شریک کو لوٹانا ہوتا ہے، (اور یہ قسمت تعدیل بھی ہے) لیکن اگر قسمت تعدیل سے مراد یہ تقسیم ہو تو اس میں ایسی صفت لگائی جائے گی جس سے یہ تقسیم سمجھی جائے اور جب مطلقاً قسمت تعدیل بولی جائے گی تو اس سے مراد وہ تقسیم ہوگی جس میں رد نہ ہو، قسمت رد کی دو مثالیں لکھی جاتی ہیں: ایک حالت اختیار کی مثال ہوگی، دوسری حالت اضطرار (مجبوری) کی:

مثال اول: دو آدمیوں میں آدھی آدھی مشترک زمین ہے، اس کے ایک طرف اس کی سینچائی کے واسطے کنواں ہے جس کی تقسیم ممکن نہیں ہے، کبھی تو یہ ممکن ہوتا ہے کہ زمین آدھی آدھی برابر برابر تقسیم کر دی جائے اور جس آدھے حصہ میں کنواں آتا ہے اس کو جو شریک لے اس پر واجب ہے کہ کنویں کی آدھی قیمت اس شریک کو دے جس نے دوسرا آدھا حصہ لیا ہے اور یہ قسمت رد ہے۔

نیز یہ بھی ممکن ہے کہ ایک ساتھ زمین و کنویں کی مثلا پندرہ سو قیمت مقرر کی جائے، اس میں سے ایک تہائی کنویں کی قیمت ہو، اب ایک شریک کنواں اور چوتھائی زمین لے اور دوسرا شریک باقی تین چوتھائی زمین لے اور یہ قسمت تعدیل ہے، اس میں رد نہیں ہے[1]۔

اگر پہلے طریقہ پر زمین تقسیم کی جائے گی تو یہ قسمت رد ہوگی جس کو شریکین اپنی مرضی سے اختیار کریں گے، کسی ضرورت کی وجہ سے مجبور نہیں ہوں گے۔

کنویں ہی کی طرح دوسری چیزیں ہیں مثلاً درخت اور عمارت جو ناقابل تقسیم ہو یا منجم (معدن)[2] بھی اسی طرح ہے۔

مثال دوم: اگر ہم سابقہ مثال میں فرض کر لیں کہ کنویں کی قیمت ساری زمین کی قیمت سے بھی زیادہ ہے تو اس صورت میں اس کے علاوہ کوئی چارہ نہیں کہ اس (کنویں) کو لینے والا شریک دوسرے

---

(۱) نہایۃ المحتاج ۸/ ۲۷۲، مغنی المحتاج ۴/ ۴۲۱، ۴۲۳، التجرید المفید ۴/ ۳۷۰۔

(۱) المہذب ۲/ ۳۰۸، نہایۃ المحتاج ۸/ ۳۷۳، ۳۷۴، الباجوری علی ابن قاسم ۲/ ۳۵۳۔

(۲) معدن (دال کے کسرہ کے ساتھ) کے معنی ہیں: جواہرات مثلاً سونا، لوہا، چاندی وغیرہ کے پیدا ہونے کی جگہ، اس کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ کان والے وہاں گرمی جاڑا ہر موسم میں قیام کرتے ہیں، وہاں سے نہیں ہٹتے، یا اس لئے کہ اللہ نے اس کو وہاں قائم کیا (محیط المحیط)۔

شریک کو قیمت کے ذریعہ تعدیل کے بعد اس کنویں میں اس کا جو حصہ باقی ہے اس کی قیمت لوٹائے، اب اگر زمین کی قیمت ایک ہزار ہو اور کنویں کی قیمت ایک ہزار دوسو تو ان میں سے ہر شریک کا حصہ اتنا ہو گا جس کی قیمت ایک ہزار ایک سو ہو، لہذا ایک شریک نے ساری زمین لے لی اور کنواں چھوڑ دیا تو دوسرا شریک اس کو ایک سو لوٹائے گا اور اگر ایک شریک نے کچھ زمین لی تو دوسرا شریک زمین کا جو حصہ اس کے لئے چھوڑا گیا ہے اس کی قیمت بھی پہلے شریک کو لوٹائے گا[1]۔

یہ تقسیم شافعیہ کی ہے جس کا خلاصہ وہ یوں بیان کرتے ہیں کہ اگر مقسوم کے حصے صورت و قیمت کے لحاظ سے مساوی ہوں تو افراز ہو گا ورنہ اگر اس میں کسی چیز کے لوٹانے کی ضرورت پیش نہ آئے تو تعدیل، اور اگر پیش آئے تو رد ہے[2]، حنابلہ کے یہاں بھی اسی طرح کی صراحت ہے، گو کہ انہوں نے شافعیہ کی طرح اس کو اجاگر نہیں کیا ہے مثلاً ''الفروع'' میں ابن مفلح کا قول ہے: سہام (حصوں) کو اجزاء کے ذریعہ مساوی کیا جائے گا اگر وہ مساوی ہوں، اور قیمت کے ذریعہ مساوی کیا جائے گا اگر ان میں اختلاف ہو، اور رد کے ذریعہ اگر تقسیم میں اس کی ضرورت ہو[3]۔

مالکیہ کے یہاں قیمت لگانا ضروری ہے اور اس کے قائم مقام تحری ہے یعنی کاٹ لینے کی شرط پر ''بدو صلاح'' سے قبل کھیتی کی تقسیم میں اندازہ لگانا، یہی حکم غیر مزروعات کا ہے جن میں بعض بعض سے افضل ہو سکتے ہوں[4] اور یہ ہر اس چیز میں ہے جس کو قرعہ کے ذریعہ تقسیم کرنے کا ارادہ ہو، خواہ وہ جائیداد ہو یا منقول البتہ دو چیزیں اس سے مستثنیٰ ہیں اور ان کے مستثنیٰ ہونے میں بھی ان کے یہاں اختلاف ہے:

الف- مثلیات اور وہ ناپ و تول اور گن کر کے بیچی جانے والی چیزیں ہیں، جن کی صفت میں یکسانیت ہو[1]، ان کو کیل یا وزن یا شمار کے ذریعہ تقسیم کیا جائے گا اور استثناء اس قول کی بنیاد پر ہے کہ وہ قرعہ کو قبول کرتی ہیں، کیونکہ ابن عرفہ نے اپنے فتاویٰ میں باجی کی پیروی کرتے ہوئے ان میں اور ذوات القیم میں کوئی فرق نہیں کیا ہے[2]، ''المدونہ'' میں ابن القاسم کی عبارت یہ ہے: امام مالک نے کہا: تمام چیزوں کو قیمت پر تقسیم کیا جائے گا، پھر حصے لگائے جائیں گے[3]۔

ب- یکساں تعمیر والی عقار (جائداد): یعنی اس کے ہر دو جانب میں ایک جیسی عین و منفعت ہو تو بہرام کے نزدیک مساحت (پیمائش) سے اس کی تقسیم جائز ہے، خرشی نے اس کو غیر معتمد قرار دیا ہے[4]، ''التحفہ'' کے حواشی میں اسی کو معتمد کہا ہے[5]۔

آپ دیکھ رہے ہیں کہ قسمت افراز مالکیہ اور ان کے موافقین کے یہاں یکساں صفت والی مثلیات میں واضح و نمایاں ہے[6] اور ایک طرح کی تعمیر والی جائیداد کی تقسیم میں: اول ان کے یہاں معتمد ہے اور دوم: بہرام کا قول اور اس کو معتمد قرار دینے والوں کی رائے ہے اور ان دونوں کے علاوہ میں قسمت تعدیل ہے۔

یہ قرعہ کے ذریعہ تقسیم کے تعلق سے ہے، رہی آپسی رضامندی کی تقسیم تو بسا اوقات تقدیم و تعدیل کے ذریعہ ہوتی ہے اور بسا اوقات

---

(۱) مغنی المحتاج ۴/ ۲۲۲، ۴۲۳، نہایۃ المحتاج ۸/ ۲۷۳، ۲۷۴، التجرید المفید ۴/ ۳۷۱، ۳۷۲۔
(۲) نہایۃ المحتاج ۸/ ۲۷۲۔
(۳) ۳/ ۸۵۳۔
(۴) بلغۃ السالک ۲/ ۲۴۳۔

(۱) الفواکہ الدوانی ۲/ ۳۲۷۔
(۲) الخرشی ۴/ ۴۰۲۔
(۳) ۱۴/ ۲۲۶۔
(۴) ۴/ ۴۰۲۔
(۵) ۲/ ۶۸۔
(۶) الخرشی ۴/ ۴۰۲، التحفہ وحواشیہا ۲/ ۶۸۔

ان دونوں کے بغیر[1]۔

رہی قسمت ردتو مالکیہ اس کو قرعہ کے بغیر آپسی رضامندی پر ثابت کرتے ہیں، اس لئے اس میں قرعہ کے اندر بہت غرر (دھوکہ) ہے، کیونکہ کبھی کبھی ایک شریک عمدہ کو لے کر فرق کو برداشت کرنا چاہتا ہے یا اس کے برعکس لیکن قرعہ اس کی مرضی کے خلاف نکلتا ہے، خلیل نے اس کو قرعہ کی تقسیم میں بھی ثابت کیا ہے لیکن معمولی چیز میں البتہ مالکیہ نے اس کو معتمد نہیں کہا ہے، اسی سلسلہ میں نفراوی کہتے ہیں: ایک شریک اپنے حصہ میں زائد چیز کے ہونے کی وجہ سے کوئی ثمن اپنے شریک کو ادا نہیں کرے گا مثلاً شرکت کے دو کپڑے ہوں، ایک کپڑا دو دینار کے برابر اور دوسرا ایک دینار کے برابر ہو اور ان دونوں نے قرعہ اندازی اس شرط پر کی کہ جس کے حصہ میں دو دینار کے مساوی کپڑا آئے گا وہ آدھا دینار ادا کرے گا تا کہ عدل ومساوات ہو جائے تو یہ ناجائز ہے، اس لئے کہ قرعہ کی تقسیم کا دو اصناف میں ہونا لازم آتا ہے اور یہ قرعہ کی تقسیم میں ناجائز ہے، خلیل (مالا یجوز پر عطف کرتے ہوئے کہتے ہیں: یا اس میں تراجع (واپس لینا) ہو الا یہ کہ تھوڑا ہو اور معتمد عدم جواز ہے اگر چہ جو چیز واپس لی جائے تھوڑی ہو، اسی وجہ سے ابن ابی زید کہتے ہیں: اور اگر اس فعل میں جس پر وہ دونوں آئے ہیں تراجع ہو تو کسی بھی صورت میں تقسیم جائز نہیں ہوگی، البتہ اگر وہ دونوں راضی ہوں تو جائز ہے، اس لئے کہ رضامندی کی تقسیم کا دو جنسوں میں آنا جائز ہے اور اس صورت میں عوام کے درمیان جو فصال (یعنی مویشیوں کی تقسیم میں جو رواج ہے کہ مثلاً گائے کو ایک قسم اور اس کی بیٹی کو مع چند دراہم دوسری قسم بنا کر دونوں میں قرعہ ڈالتے ہیں) فاسد ہے اگر چہ لخمی نے اس کو تھوڑی چیز کے ساتھ مستحسن کہا ہے اور اسی پر علامہ خلیل چلے ہیں لیکن آپ جانتے ہیں کہ معتمد جیسا کہ ابن عرفہ نے کہا مطلقاً ممانعت ہے۔

(۱) حواشی التحفہ ۲/ ۶۸۔

رہا باہمی رضامندی سے مثلاً ایک شریک دوسرے سے کہے: تمہیں اختیار ہے کہ چھوٹی لے کر اس کے ساتھ اتنا لے لو یا بڑی لے کر اتنا ادا کرو، کوئی قرعہ نہ ہو تو یہ جائز ہے[1]، اسی طرح کی بات ''التحفہ'' اور اس کے حواشی میں ہے[2]، اور انہوں نے اس کی مثال یہ دی ہے کہ دو گھر ہوں ایک سو کا ہے، دوسرا ساٹھ یا نوے کا تو جائز نہیں ہے کہ قرعہ کے ذریعہ ہر شریک ایک ایک گھر اس شرط پر لے لے کہ جو بہتر گھر لے گا وہ پہلی صورت میں بیس واپس کرے گا یا دوسری صورت میں پانچ واپس کرے گا، لخمی نے اس آخری صورت کی اجازت دی ہے یعنی قلت کے تمام حالات میں اور انہوں نے اس کا اندازہ نصف عشر (بیسویں حصہ) وغیرہ سے لگایا ہے[3]، ''المدونہ'' سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ علی الاطلاق قسمت رد جائز ہے اگر چہ اس کی بحث عقار (جائداد کے بارے میں ہے)۔

تقسیم کرنے والوں کے ارادہ کے اعتبار سے تقسیم کی اقسام:

۱۲ - اس اعتبار سے تقسیم کی دو اقسام ہیں: قسمت تراضی اور قسمت اجبار اس میں اجمالی طور پر اہل علم میں سے کسی کا اختلاف نہیں ہے، یہ اس طرح کہ بسا اوقات سارے شرکاء مال مشترک کی تقسیم کے خواہش مند ہوتے ہیں یا بعض شرکاء خواہش مند ہوتے ہیں اور بقیہ شرکاء اصل تقسیم اور اس کے نفاذ کے طریقہ سے ان سے اتفاق کرتے ہیں، لہذا انہیں قاضی سے فیصلہ لینے کی ضرورت نہیں پڑتی اور اس صورت میں اس تقسیم کو قسمت تراضی کہا جاتا ہے۔

اور کبھی ایک یا ایک سے زائد شرکاء خواہش مند ہوتے ہیں اور باقی

(۱) الفواکہ الدوانی ۲/ ۳۲۷۔

(۲) ۲/ ۷۰۔

(۳) الخرشی ۴/ ۴۰۹۔

انکار کرتے ہیں، لہذا اگر خواہش مند شریک عدالت کے پاس جائے تو قاضی شریعت کے مقررہ اصول کے مطابق مال کی تقسیم کرے اور اس صورت میں یہ تقسیم قسمت اجبار ہوگی۔

لہذا قسمت تراضی وہ تقسیم ہے جو شرکاء کے اتفاق سے ہو۔

قسمت اجبار: وہ تقسیم جو شرکاء کے متفق نہ ہونے کی وجہ سے قضاء (عدالت) کے واسطہ سے ہو[1]۔

پھر قسمت اجبار میں یہ ضروری نہیں کہ خود قاضی یا قاضی کا مقرر کردہ شخص اس کو انجام دے بلکہ قاضی کو اختیار ہے کہ تقسیم سے گریز کرنے والے کو قید کردے تا آنکہ وہ اس کو تسلیم کرے اور قاضی تقسیم کی تکمیل کے لئے عادلانہ شکل میں معقول مدت مقرر کرے گا۔

حنفیہ کے کلام میں اسی طرح کی بات کی طرف صریح اشارہ ہے، کیونکہ وہ کہتے ہیں: درحقیقت تقسیم قضاء نہیں ہے حتی کہ قاضی کا فرض نہیں کہ وہ اس کو بذات خود انجام دے بلکہ اس کا فرض صرف یہ ہے کہ تقسیم سے انکار کرنے والے کو مجبور کرے[2]۔

۱۳ – ماسبق میں یہ بات معلوم ہوچکی ہے کہ نوع واحد کی تقسیم میں حنفیہ کے نزدیک اجبار جائز ہے، یہ نوع واحد مثلی ہو مثلاً غلے یا روغن یا اخروٹ یا انڈے (مثلی عددی کا قریب قریب ہونا کافی ہے) یا قیمی ہو جیسے اونٹ یا گائے یا بکری اسی طرح صاحبین کے نزدیک ایک شہر کے مکانات اور دکانیں اور ایک شہر کی کاشت کی اراضی یا باغات ہیں، رہی انواع مختلفہ کی تقسیم (جیسے مذکورہ بالا مثالوں کی مخلوط چیزیں) تو ایک چیز کا بٹوارہ ہے حتی کہ ایک شریک ایک نوع یا زیادہ کو اکیلے لے لیتا ہے (اور یہ قسمۃ جمع کی قسم سے ہے) تو اس بٹوارہ میں اجبار جائز نہیں ہے، اس لئے کہ اس میں فرق کھلا ہوتا ہے اور اس میں دلچسپیوں کا بھی تفاوت ہوتا ہے، اس طرح اس کی تعدیل دشوار ہوگی، اس پر مجبور کرنے میں ظلم وضرر ہے اور اگر تمام شرکاء اس پر راضی ہوں تو اس صورت میں ممانعت ہوگی، کیونکہ اس سے اگر کسی شریک کا حق ختم ہوگا تو اس کی خوش دلی سے ختم ہوگا، جو حق کا مالک ہوتا ہے اس کو ساقط کرنے کا بھی مالک ہوتا ہے بشرطیکہ حق اسی کا خالص ہو[1]، ہاں اگر اس مبادلہ پر جبر کئے بغیر اس حق تک رسائی ناممکن ہو تو اس کو اس پر مجبور کیا جائے گا جیسے دین کی ادائیگی[2]۔

لیکن بٹوارہ کے مطالبہ کے بعد اجبار کی شرط یہ ہے کہ ضرر نہ ہو اور یہاں ضرر سے مراد اس منفعت کا فوت ہونا ہے جو مال مشترک کا مقصود ہے۔

اس کی حد کی تعیین میں تین آراء ہیں:

پہلی رائے: یہ صرف عام ضرر ہے یعنی جو کسی ایک شریک کے ساتھ خاص نہ ہو، اس طور پر کہ مال مشترک کی مقصود منفعت ہر شریک کے تعلق سے ختم ہوجائے مثلاً اگر بیت (مکان) یا حمام یا چکی کا حجم اس قدر چھوٹا ہے کہ شرکاء کی تعداد میں تقسیم کے بعد چند کمرے یا حمام یا چکیاں نہیں ہوسکتیں نیز جیسے ایک جوہر، ایک کپڑا، جوتا، دیوار[3]، گائے اور بکری کا بٹوارہ تو یہی وہ ضرر ہے جو بٹوارہ پر مجبور کرنے سے مانع ہے، اس لئے کہ بٹوارہ منفعت کی تکمیل کے لئے ہوتا ہے اور یہاں پر محض اس کو فوت کرنا ہے جو قلب موضوع ہوجائے گا، اسی طرح ہر وہ چیز جس کے بٹوارہ میں توڑنے یا کاٹنے کی ضرورت پڑے، اسی وجہ سے انہوں نے کہا: اگر ناقابل بٹوارہ چیز کیونکہ اس کے بٹوارہ میں بٹوارہ کرانے والوں کا عام ضرر ہے مثلاً چشمہ یا کنواں یا نہر یا نالی ہے

---

(۱) تکملۃ فتح القدیر والعنایہ ۸/ ۳۵۷۔
(۲) العنایہ علی الہدایہ مع تکملۃ فتح القدیر ۸/ ۳۵۱۔

(۱) تکملۃ فتح القدیر ۸/ ۳۵۰، ۳۵۱۔
(۲) مجمع الانہر ۲/ ۴۸۸۔
(۳) الشرح الکبیر مع المغنی ۱۱/ ۴۹۵، ۴۹۶، مغنی المحتاج ۲/ ۱۸۹، المدونہ ۱۴/ ۲۲۰، الخرشی ۴/ ۴۷۲، المہذب ۲/ ۳۰۷، ۳۰۸، الانصاف ۱۱/ ۳۳۸۔

کے ساتھ زمین ہوتو زمین کا بٹوارہ کردیا جائے گا اور کنویں یا نالی یا اس طرح کی چیزوں کو مشترک چھوڑ دیا جائے گا لیکن اگر رضامندی ہوتو بٹوارہ سے کوئی مانع نہیں، اس لئے کہ شریکین اپنی ذات کو ضرر پہنچانے کے مالک ہیں، قاضی اپنے فیصلہ کے ذریعہ کسی کو اپنے مال کو تلف کرنے کے اقدام سے نہیں روک سکتا [۱]۔

رہا بعض شرکاء کے ساتھ خاص ضرر (مثلاً مکان یا حمام یا چکی میں کسی ایک شریک کے حصہ میں ہی اس کی گنجائش ہو) تو یہ بٹوارہ پر مجبور کرنے سے مانع نہیں خواہ ضرر والا بٹوارہ کا مطالبہ کرے، یہ اس لئے کہ اگر ضرر والا بٹوارہ کا مطالبہ کرے تو وہ اپنی ذات کو ضرر پہنچانے پر راضی ہے اور اس طرح بٹوارہ ضرر کے شائبہ سے پاک بٹوارہ کی طرح ہوجائے گا اور اگر دوسرا شریک مطالبہ کرے تو بٹوارہ کے سبب ضرر رسیدہ پر آنے والا ضرر اگر بغور دیکھا جائے تو حقیقی ضرر نہیں ہے بایں معنی کہ اس کی وجہ سے اس کا کوئی حق فوت ہورہا ہو بلکہ یہاں زیادہ سے زیادہ یہ ہے کہ وہ اپنے حصہ کے قلیل ہونے کے سبب اپنے شریک کے حصہ سے مسلسل فائدہ اٹھانا چاہتا ہے اور شریک اس کے لئے تیار نہیں اور اپنے حق کو چھڑانا اور اپنی ملکیت کے منافع کی تکمیل کرنا چاہتا ہے اور اسی وجہ سے بٹوارہ مشروع ہوا، قاضی کا کام یہ ہے کہ انصاف کا فریضہ انجام دے اور ہر حق دار کو اس کا حق دلائے، لہذا یہاں اس پر یہی واجب ہے، حاکم شہید نے یہی فیصلہ کیا ہے۔

دوسری رائے: یہ وہ ضرر ہے جو بٹوارہ کا مطالبہ کرنے والے کے ساتھ خاص نہ ہو اور اس کے تحت بٹوارہ سے گریز کرنے والے کے ساتھ خاص ضرر اور عام ضرر دونوں آتے ہیں، اس لئے کہ بٹوارہ کا مطالبہ کرنے والے کا ضرر اس کے مطالبہ کا اعتبار کرتے ہوئے ساقط ہے، کیونکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ اپنی ذات کو ضرر پہنچانے پر راضی

(۱) البدائع ۷/۱۹، رد المحتار ۵/۱۷۱۔

ہے، رہا دوسرے شریک کا ضرر (جو بٹوارہ سے گریز کرنے والا ہے)، تو اس کے اعتبار کو ساقط کرنے کی یہاں کوئی وجہ نہیں ہے اور جو بٹوارہ کا مطالبہ کررہا ہے اس کو دوسرے کو ضرر پہنچانے کا موقع نہیں دیا جائے گا، یہی جصاص نے لکھا ہے۔

تیسری رائے: یہ وہ ضرر ہے جو بٹوارہ سے گریز کرنے والے کے ساتھ خاص نہ ہو اور اس کے تحت بٹوارہ کا مطالبہ کرنے والے کے ساتھ خاص ضرر اور عام ضرر دونوں آتے ہیں یعنی دوسری رائے کے برعکس، اس لئے کہ بٹوارہ سے گریز کرنے والے کا ضرر حقیقی ضرر نہیں ہے، (جیسا کہ ہم اس کی وضاحت کرچکے ہیں) لہذا اس کا اعتبار نہیں ہوگا، ہاں مطالبہ کرنے والے کے ضرر کو دیکھا جائے گا: اب اگر وہ ختم ہوجائے تو بٹوارہ پر مجبور کرنے سے یہاں کوئی مانع نہیں ہے، اور اگر وہ ختم نہ ہوا ہو تو بٹوارہ کا مطالبہ کرکے وہ متعنت (دشواری پیدا کرنے والا) ہے اور متعنت پر توجہ نہیں دی جاتی ہے اور اجبار کا بٹوارہ قابل اعتبار مطالبہ کے بغیر نہ ہوگا، یہی خصاف نے طے کیا ہے، اسی پر قدوری چلے ہیں اور ''الہدایہ'' میں ہے: یہی اصح ہے [۱]۔

۱۴- رہا آپسی رضامندی کا بٹوارہ تو اس میں ضرر کا مفقود ہونا شرط نہیں ہے بلکہ جس پر ضرر آئے وہ ایک ہو یا زیادہ اس کی رضا شرط ہے [۲]، حتی کہ اگر بٹوارہ میں سارے شرکاء کا ضرر ہو پھر بھی وہ اس پر راضی ہوں تو یہ ان کا اپنا معاملہ ہے، اس لئے کہ حق ان ہی کا ہے، کسی اور کا نہیں ہے، ان کو اپنی ضرورت کا زیادہ علم ہے، لہذا یہاں بٹوارہ سے کوئی مانع نہیں ہے جب کہ وہ اپنی ذات کو ضرر پہنچانے پر راضی ہیں [۳]۔

۱۵- اجمالی طور پر اہل علم میں سے کسی کا اختلاف نہیں کہ بٹوارہ دو

(۱) تکملۃ فتح القدیر ۸/۳۵۷، البحر الرائق ۸/۱۷۲، بدائع الصنائع ۷/۲۱۔
(۲) بدائع الصنائع ۷/۲۱۔
(۳) تکملۃ فتح القدیر ۸/۳۵۸۔

طرح کا ہے: آپسی رضامندی کا بٹوارہ اور جبر کرنے کا بٹوارہ، البتہ اس کی تفصیل میں اختلاف ہے:

قسمت افراز (قسمت متشابہات) اس مفہوم کے لحاظ سے جو (فقرہ/ ۹) میں گزرا، اس کو چھوڑ کر کسی اور میں اجبار کی وجہ سے بٹوارہ کے قبول کرنے کے بارے میں شافعیہ وحنابلہ کی رائے ایک نہیں ہے، اس لئے کہ قسمت افراز میں بٹوارہ کا مطالبہ کرنے والا چاہتا ہے کہ مکمل طور پر اپنے مال سے فائدہ اٹھائے اور کسی کو ضرر پہنچائے بغیر شرکت کی برائی سے نکل جائے [۱]۔

اسی طرح ان کا اس پر بھی اتفاق نہیں کہ قسمت رد کو چھوڑ کر باقی میں اجبار ممنوع ہے، اس لئے کہ قسمت رد میں غیر مشترک چیز کی تملیک ہے اور غیر مشترک میں اجبار جائز نہیں ہے [۲]، رہی قسمت تعدیل (ف/ ۱۰ میں گزرے ہوئے مفہوم کے لحاظ سے) تو بعض شافعیہ اور خود امام شافعی کا یہی ایک قول ہے کہ بلا استثناء مطلق طور پر اس کے قابل اجبار ہونے کو ممنوع قرار دیتے ہیں، اس لئے کہ فرض یہ کیا گیا ہے کہ حصے اپنی ذات میں برابر نہیں ہیں بلکہ اپنی قیمت کے لحاظ سے مساوی ہوں حالانکہ قیمت میں مساوات کے باوجود اغراض ومنافع میں تفاوت ہوتا ہے، چنانچہ سنترہ کا باغ انگور کے باغ کی طرح نہیں ہے، نہ اپنی ذات کے اعتبار سے نہ اپنی آمدنی اور فائدہ کے لحاظ سے، نہ لوگوں کی رغبتوں اور ضرورتوں کے ملنے کے اعتبار سے اگر چہ ان دو باغوں میں سے ہر ایک مثلاً ایک ہزار دینار کے برابر ہو، اسی طرح عمدہ مٹی یا نہر کے قریب والی چھوٹی پیائش والی زمین ردی یا پیچھے کی کشادہ پیدائش والی زمین کی طرح نہیں ہے اگر چہ دونوں کی قیمت برابر ہو [۳]۔

(۱) المہذب ۲/ ۳۰۷۔
(۲) مغنی المحتاج ۴/ ۴۲۳، المغنی لابن قدامہ ۱۱/ ۴۹۳۔
(۳) مغنی المحتاج ۴/ ۴۲۳۔

بعض شافعیہ اس کو جائز قرار دیتے ہیں، اس لئے کہ بٹوارہ کا مطالبہ کرنے والے کی صحیح غرض ہے اور مالیت کے لحاظ سے دوسرے شریک کا اپنا حق کچھ نہیں جاتا، یہی ان حضرات کا قول ہے جس کی وجہ قیمت میں مساوات کو اجزاء میں مساوات کے درجہ میں اتارنا ہے [۱]، اور ایسا نہیں کہ اس سے کوئی عین فوت ہو جس کا عوض وہ شرکت کی برائیوں سے چھٹکارا حاصل کرنے کی شکل میں پائے بلکہ بسا اوقات بٹوارہ سے گریز کرنے والا بدنیت ہوتا ہے، غیر متوازن شرکت کو باقی رکھ کر ظلم وغصب کرنا چاہتا ہے جیسا کہ اگر وہ اس میں سے صرف دسویں حصہ کا مالک ہو جس کی وضاحت حنفیہ کے کلام میں (فقرہ/ ۱۳ میں) آچکی ہے، یہ امام شافعی کا دوسرا قول ہے، اسی پر ان کے اصحاب کا اعتماد ہے، یہی حنابلہ کا مذہب ہے جس میں ان کے یہاں اختلاف نہیں ہے اگر چہ انہوں نے خاص طور پر منقولات کے بارے میں امام شافعی کے قول اول کے مثل احتمال ظاہر کیا ہے [۲]، البتہ شافعیہ نے اس کو مطلق رکھنے کے بعد ایسی فروعات ذکر کی ہیں جن سے اس کا مقید ہونا معلوم ہوتا ہے، حنابلہ نے بھی یہی کیا ہے اور انہوں نے مزید بعض شرائط کی صراحت کی ہے۔

ان کی قیودات جو ہمیں مل سکیں وہ پیش ہیں:

۱۶- اول: اتحاد جنس: یہاں جنس سے ان کی مراد نوع ہے، لہٰذا ایک جائداد جس کے حصے ایک دوسرے کے مشابہ نہ ہوں مثلاً ایک زمین جس کے اجزاء میں جیدوردی ہونے کے اعتبار سے فرق ہو یا اس کے درختوں کی نوعیت الگ الگ ہو (مثلاً اس کے ایک حصہ میں انگور کا باغ، اور دوسرے حصہ میں کھجور کا باغ ہو اور ایک گھر جس میں ایک

(۱) مغنی المحتاج ۴/ ۴۲۳۔
(۲) المغنی لابن قدامہ ۱۱/ ۴۹۰۔

طرف پتھر کی تعمیر اور دوسری طرف کچھ اینٹ کی تعمیر ہو یا ایک میں سامنے کا حصہ پسندیدہ اور دوسرے میں سامنے کا حصہ ناپسند ہو) تو اس جائداد کے بٹوارہ پر جبر کیا جاسکتا ہے، لہذا اگر ایک شریک بٹوارہ کا مطالبہ کرے تو قاضی انکار کرنے والے کو مجبور کرے گا،[۱] البتہ بعض شافعیہ مثلاً ماوردی اور رویانی اور بعض حنابلہ مثلاً ابو الخطاب یہاں ایک فقہی نقطہ لکھتے ہیں (اور اسی کو بعض حضرات نے قطعی کہا ہے) کہ اگر عمدہ حصہ کا الگ اور ردی حصہ کا الگ بٹوارہ ممکن ہو تو جبر علاحدہ علاحدہ ہر ایک کے بٹوارہ پر ہوگا، یہ ان متعدد اراضی پر قیاس کر کے جن میں سے ہر ایک کو علاحدہ علاحدہ بانٹنا ممکن ہو اور اس صورت میں سب کو اکٹھا کرنے اور قیمت کے اعتبار سے اس کا ایک ہی بٹوارہ کرنے کی کوئی راہ نہیں ہے[۲]۔

اس کا مطلب اس امر کے مدنظر رکھنے کے ساتھ کہ اراضی شافعیہ وحنابلہ کے یہاں نوع واحد مانی جاتی ہیں اور ان کا متعدد ہونا صفت مثلاً عمدہ وردی ہونے میں اختلاف صفت کی طرح ہے یہ ہے کہ جب تک قسمت افراز ممکن ہو قاضی قسمت تعدیل کا سہارا نہیں لے گا اور جب تک ہر عین کا الگ الگ بٹوارہ ممکن ہو اگر چہ تعدیل کا بٹوارہ ہو قاضی تمام اعیان کو اکٹھا کر کے بٹوارہ کرنے کا راستہ نہیں اختیار کرے گا، یہ واضح ونمایاں ہے، اس لئے کہ جب تک بعینہ حق تک رسائی ممکن ہو یہی عین انصاف ہے، رہا آپسی رضامندی سے تو شرکاء جو چاہیں کریں: افراز یا تعدیل یا رد[۳]۔

البتہ اگر جائداد کی نوعیت متعدد ہو مثلاً شرکت چند گھروں یا دکانوں میں ہو تو یہ حکم کے اعتبار سے مختلف اجناس ہیں اگر چہ حقیقت کے اعتبار ایک جنس ہیں، اس لئے کہ تعمیرات اور تعمیر کے محل وقوع کے الگ الگ ہونے کے سبب اغراض مختلف ہوتی ہیں[۱]، قسمت اجبار میں دو اجناس کو اکٹھا نہیں کیا جائے گا، لہذا (اگر شرکاء اکٹھا کرنے پر راضی نہ ہوں تو) ہر گھر اور ہر دکان کو علاحدہ علاحدہ تقسیم کیا جائے گا، خواہ وہ پاس پاس ہوں یا دور دور، اس لئے کہ ان کے مقاصد میں تفاوت ہوتا ہے[۲]، ہاں شافعیہ کے یہاں معتمد (اس میں بعض شافعیہ کا اور بعض حنابلہ کا اختلاف ہے جن کی رائے ہے کہ جو چیز بھی شفعہ میں اکٹھا نہیں ہوتی بٹوارہ میں بھی اکٹھا نہ ہوگی، اس لئے کہ یہ دونوں شرکت کے ضرر کو دور کرنے کے لئے ہیں[۳]) یہ ہے کہ اگر دونوں اجناس کو ایک جنس کے درجہ میں رکھنا ممکن ہو (کہ وہ دونوں ایک گھر کے پتھر سے مشابہ ہوں) تو قسمت اجبار میں دونوں کو اکٹھا کیا جائے گا، اس کی انہوں نے دو مثالیں دی ہیں[۴]۔

پہلی مثال: اراضی دو آدمیوں کی مشترک ہے جس میں کچھ کاشت کی زمین اور دو گھر ہیں اور کسی ایک نے بٹوارہ کا مطالبہ کیا جس کا تقاضا ہے کہ ہر شریک کو ایک ایک گھر الگ الگ مل جائے تو اس کو قبول کیا جائے گا۔

دوسری مثال: متصل چھوٹی دکانیں (اور ان کو عضائد کہا جاتا ہے)[۵]، ان میں اغراض میں کوئی تفاوت نہیں ہوتا اور ان میں سے

(۱) التجرید المفید ۴/ ۱۷۳، المغنی لابن قدامہ ۱۱/ ۴۹۰۔
(۲) نہایۃ المحتاج ۸/ ۲۷۳، مغنی المحتاج ۴/ ۴۲۳، التجرید المفید ۴/ ۱۷۳، المغنی ۱۱/ ۴۹۹، مطالب اُولی النہی ٦/ ۵۵٦۔
(۳) المہذب ۲/ ۳۰۸، حنفیہ کے کلام میں اس کا مفاد ملتا ہے (تکملۃ فتح القدیر ۸/ ۳٦۸)۔

(۱) مغنی المحتاج ۴/ ۴۲۳۔
(۲) نہایۃ المحتاج ۸/ ۲۷۴، مطالب اُولی النہی ٦/ ۵۵۱۔
(۳) المغنی لابن قدامہ ۱۱/ ۴۹۸، ۵۰۰۔
(۴) مغنی المحتاج ۴/ ۴۲۳۔
(۵) شرح غریب المہذب میں ہے: اس سے مراد سلسلہ وار بنی ہوئی متصل دکانیں ہیں، جوہری نے کہا: کسی چیز کے ارد گرد لگی ہوئی تعمیر وغیرہ جیسے: حوض کے چاروں طرف کناروں پر نصب پتھر، اور شاید اسی تعمیر سے ان کو عضائد کہا جاتا ہے، اور کہا جاتا ہے عضد من نخل: اگر ٹیڑھی و برابر ہوں، المہذب =

کوئی بھی علاحدہ طور پر بٹوارہ کے قابل نہیں، ان کے اعیان کو ان کی جبری تقسیم میں اکٹھا کرنا جائز ہے بشرطیکہ شرکت کا کوئی تعلق باقی نہ رہے جیسا کہ آئندہ آئے گا۔

۱۷- دوم: اتحاد صنف: منقولات کے بٹوارہ میں، لہذا اس میں جنس کا اتحاد (ایک ہونا) کافی نہیں ہوگا جب تک کہ صنف بھی متحد نہ ہوجائے، اس لئے کہ یہی وہ چیز ہے جس کی وجہ سے اغراض میں تفاوت کم ہوگا۔

لہذا منقولات کی جنس مختلف ہونے پر قسمت تعدیل پر مجبور نہیں کیا جائے گا مثلاً چند بستر ے، پردے، تکیے، گدے، کرسیاں، میز، فریج، کتاب رکھنے کے لکڑی کے بکس یا ان کی نوع الگ الگ ہو مثلاً کپڑوں میں کچھ ریشمی، کچھ سوتی، کچھ اونی ہوں، فرش کچھ عجمی اور کچھ عمومی ہوں، اور کچھ عام لکڑی کے اور کچھ ساکھو کے یا ان کی صنف الگ الگ ہو مثلاً ہندستانی ریشم خشک، جاپانی ریشم، لکڑی اور سفید (تر) لکڑی۔

جنس وصنف کے اتحاد کے ساتھ صورت وظاہر کے اختلاف یا قیمت کے اختلاف کو فرض کرنا ضروری ہے ورنہ یہ مقام متشابہ کے بٹوارہ (قسمت افراز) کا ہوگا جیسا کہ ماسبق میں (فقرہ/۹) سے معلوم ہو چکا ہے، قسمت تعدیل کا نہ ہوگا، اس کی طرف بعض متاخرین نے اشارہ کیا ہے[۱]، مثلاً فرش کے حجم اور ان کی بٹائی کی تعداد الگ الگ ہوتی ہے (اور یہ صورت میں اختلاف ہے) تو اسی کے نتیجہ میں قیمت بھی الگ ہوتی ہے، لہذا اگر ایک صنف کے تین فرش دو آدمیوں کا آدھا آدھا مشترک ہوں، ایک فرش کی قیمت سو دینار، اور بقیہ دونوں کی ایک ساتھ سو دینار ہو اور ایک شریک نے اسی انداز (یعنی قسمت تعدیل) پر بٹوارہ کا مطالبہ کیا تو اس صورت میں اغراض مین تفاوت قلیل ہے، اس کے برخلاف اگر فرشوں کی جنس یا صنف الگ الگ ہو تو آپسی رضامندی کے بغیر قسمت تعدیل کے طور پر ان کے بٹوارہ کی کوئی سبیل نہیں ہے، اس لئے کہ ہر نوع وصنف کے ساتھ اغراض کا سخت تعلق ہے، یہی بات فرش کے علاوہ میں کہی جائے گی خصوصاً اگر اس کے افراد ناقابل بٹوارہ ہوں جیسے حیوانات مثلاً ہم فرشوں کی جگہ تین گائیں فرض کرلیں[۱]۔

حنابلہ اتحاد نوع اور قیمت میں مساوات کے علاوہ کوئی اور شرط نہیں لگاتے اگر چہ صنف الگ الگ ہو جیسے بھیڑ اور بکری[۲]۔

۱۸- سوم: بٹوارہ کوئی مشترک چیز باقی نہ چھوڑے یعنی اس مال میں سے جس کے بٹوارہ کا ارادہ ہے، وہ حضرات "**انقطاع العلقة بين الشركاء**" (شرکاء میں تعلق منقطع ہونے) سے یہی مراد لیتے ہیں، چند مثالیں پیش ہیں:

الف۔ دو گاڑیاں دو آدمیوں میں آدھی آدھی مشترک ہیں جن میں سے ایک گاڑی کی قیمت ایک ہزار پانچ سو دینار اور دوسری گاڑی کی قیمت صرف پانچ سو دینار ہے، ان دونوں گاڑیوں کے بٹوارہ پر مجبور کرنا ممکن نہیں ہے اگر ہم اعلی قیمت والی گاڑی کے بٹوارہ پر جبر کو ممنوع قرار دیں، اس لئے کہ اس صورت میں اس میں شرکت باقی رہ جائے گی اور اسی وجہ سے وہ کہتے ہیں: اگر دو آدمیوں کی دو مشترک گائیں ہوں، دونوں میں سے ایک کی قیمت دوسری کی قیمت سے آدھی ہو، ایک شریک نے اس شرط پر بٹوارہ کا مطالبہ کیا کہ جس کو کم قیمت والی گائے ملے اس کے لئے دوسری گائے کی چوتھائی کی قیمت باقی رہے گی تو شافعیہ کے یہاں راجح مذہب کے مطابق اجبار نہیں ہوگا، یہی حکم ہر

= للشیرازی ۲/ ۳۰۸۔

(۱) الباجوری علی ابن قاسم ۲/ ۳۵۴۔

(۱) مغنی المحتاج ۴/ ۴۲۳۔

(۲) مطالب أولی النہی ۶/ ۵۵۱۔

ادنی واعلی کا ہے[1]، حنابلہ کے یہاں بھی اسی طرح ہے[2]۔

ب- مشترکہ زمین جس میں تعمیر یا درخت ہو، ایک شریک تنہا تعمیر یا درخت کے بٹوارہ کا مطالبہ کرے اور زمین مشترک رہ جائے یا تنہا زمین کے بٹوارہ کا مطالبہ کرے اور تعمیر یا درخت مشترک رہ جائے تو اس کا مطالبہ نہیں مانا جائے گا یعنی اس بٹوارہ پر مجبور نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ یہ شرکت کو مکمل طور پر ختم نہیں کرتا اور اگر وہ دونوں اس پر راضی ہو جائیں تو کوئی مضائقہ نہیں ہے۔

ج- وہ کہتے ہیں: کسی گھر کے علو (بالائی حصہ) اور سفل (زیریں حصہ) کے بٹوارہ پر گریز کرنے والے کو مجبور کیا جائے گا اگر اس کا بٹوارہ ممکن ہو، اس لئے کہ تعمیر زمین کے تابع ہے جیسے زمین میں درخت علو وسفل میں سے صرف کسی ایک کے بٹوارہ پر مجبور نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ بٹوارہ کا مقصد تمیز ہے اور نہ اس پر مجبور کیا جائے گا کہ ان میں ایک کسی ایک شریک کو اور دوسرا دوسرے شریک کو دے دیا جائے گا[3]۔ اس کی علت یہ بیان کی جاسکتی ہے کہ جب دونوں منزلوں کے بٹوارہ سے شرکت مکمل طور پر ختم ہو جائے گی تو بٹوارہ پر مجبور کرنا صحیح ہوگا اور جب زیریں حصہ کو چھوڑ کر صرف بالائی حصہ یا اس کے برعکس کے بٹوارہ سے گھر کے کچھ حصہ میں شرکت باقی رہ جائے تو اس پر مجبور کرنا ممکن نہیں ہوگا لیکن یہ آپسی رضامندی کے طور پر جائز ہے[4]۔

حنفیہ و مالکیہ کسی حال میں اس سے ممانعت کی کوئی وجہ نہیں سمجھتے کہ زیریں حصہ ایک کو اور بالائی حصہ دوسرے کو ملے[5]، بسا اوقات

(۱) مغنی المحتاج ۴/ ۴۲۳۔
(۲) الفروع ۳/ ۸۴۶۔
(۳) مغنی المحتاج ۴/ ۴۲۳، المغنی لابن قدامہ ۱۱/ ۴۹۷۔
(۴) نہایۃ المحتاج ۸/ ۲۷۴۔
(۵) البدائع ۷/ ۲۷، المدونہ ۱۴/ ۱۶۸، ۱۶۹۔

حنابلہ نے اس کی یہ صورت بیان کی ہے کہ اس میں نام اور منفعت کے لحاظ سے دو مختلف جنسوں کو جمع کرنا ہے، لہٰذا یہ ناقابل اجبار ہے[1]۔

ہاں توابع وملحقات میں شرکت کی بقاء کو گوارا کیا جاسکتا ہے، اس کی صراحت شافعیہ نے کی ہے، کیونکہ وہ صراحتاً کہتے ہیں کہ اگر بٹوارہ کرانے والوں میں کوئی مشترک راستہ باقی رہنا ہی ضروری ہو کہ ہر ایک کو الگ الگ راستہ ملنا ممکن نہ ہو تو یہ چیز بٹوارہ پر مجبور کرنے سے مانع نہ ہوگی[2]۔

۱۹- چہارم: تقسیم کردہ شی کی قیمت بٹوارہ کے سبب کم نہ ہو، یہ شرط شیرازی کی ''المہذب'' سے سمجھ میں آتی ہے، شافعیہ میں سے جیلی نے اس کی صراحت کی ہے[3]، اس کو انہوں نے ان سے متعدد جنس والی جائیداد کے تعدیل کے بٹوارہ میں نقل کی ہے جو اس کو جنس واحد کے درجہ میں رکھتے ہوئے ہے، جیسے ایک ہی گھر میں پتھر اور وہ دیکھ رہا ہے کہ قیمت کا کم ہونا ضرر اور مال کو ضائع کرنا ہے، لہٰذا اس میں قضاء کا معاملہ نہیں آئے گا البتہ ان کے یہاں ضرر کی ایک دوسری تشریح آئندہ آئے گی۔

۲۰- پنجم: ہر نوع کی الگ الگ تقسیم ناممکن ہو، یہ شرط ماسبق (فقرہ/ ۱۶) سے سمجھ میں آچکی ہے، لیکن یہ شافعیہ کے یہاں جائیدادوں کے ساتھ خاص ہے، اس لئے کہ منقولات میں قسمتِ جمع کے طور پر بٹوارہ کرنے پر مجبور نہیں کیا جائے گا البتہ اگر ان کی صنف ایک ہو تو مجبور کیا جائے، ہاں یہ حنابلہ کے یہاں عام ہے[4]۔

۲۱- مالکیہ قسمت اجبار کو تماثل (ہم مثل ہونا) و تقارب (ملتا جلتا

(۱) مطالب أولی النہی ۶/ ۵۵۲۔
(۲) نہایۃ المحتاج ۸/ ۲۷۴۔
(۳) المہذب ۲/ ۳۰۸۔
(۴) نہایۃ المحتاج ۸/ ۲۷۲، المغنی لابن قدامہ ۱۱/ ۴۹۰، مطالب أولی النہی ۶/ ۵۵۶۔

ہونا) کی صورت میں رد کے بغیر اور قسمت تراضی کو اس کے علاوہ صورتوں میں رکھتے ہیں جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں، اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ شافعیہ وحنابلہ کے ساتھ اس پر اتفاق کرتے ہیں کہ قسمت اجبار میں نوع کے ایک ہونے کی بھی شرط ہے اور عدم رد کی بھی البتہ ان کے یہاں ایک قول میں تھوڑی ہوتو یہ شرط نہیں ہے تاہم وہ چار جگہوں پر ان سے اختلاف رکھتے ہیں:

الف- پہلی جگہ: ایسا نہیں کہ جس کی بھی نوع ایک ہو وہ بٹوارہ پر جبر کے قابل ہو بلکہ مالکیہ کے نزدیک قیمت میں اور شرکاء کی رغبتوں میں مساوات ضروری ہے، نیز دو جائیدادوں کے درمیان مسافت کا قریب ہونا بھی ضروری ہے، لہٰذا وہ قطعۂ زمین جو دوسری زمین سے دو میل سے زائد دوری پر ہو یا دوسری زمین کے مقابلہ میں اس کی مٹی عمدہ ہو یا کسی ایک کی اس میں زیادہ رغبت ہو کہ یہ زمین مثلاً اس کے گھر سے قریب ہو یا آلات کے بغیر اس کی سینچائی کی جاتی ہو تو قیمت کے اعتبار سے دونوں کو ایک قطعۂ زمین کی طرح دونوں کا ایک ساتھ بٹوارہ کرنے پر مجبور نہیں کیا جائے گا بلکہ ہر قطعہ کو علاحدہ علاحدہ تقسیم کیا جائے گا۔

دونوں زمینوں کو ملانے پر جبر کرنے کے لئے مالکیہ کے نزدیک میوہ کے باغات میں درختوں کی نوع کا ایک ہونا اور ہر باغ کے الگ الگ بٹوارہ کا ناممکن ہونا ضروری ہے، بلکہ ایک ہی باغ میں اگر ایک طرف کھجور کے درخت اور دوسری طرف سیب یا انار یا شفتالو کے درخت ہوں تو شئی واحد کے بٹوارہ کی طرح اس کے بٹوارہ پر مجبور نہیں کیا جائے گا بلکہ جہاں تک ممکن ہو ہر نوع کے درختوں کو الگ الگ تقسیم کیا جائے گا اور اگر ناممکن ہو[1] تب تو بہ مجبوری ایک نوع کو دوسری نوع کے ساتھ ضم کر کے قیمت کے لحاظ سے تعدیل (مساوات) کرنے کے ساتھ شئی واحد کی طرح سارے کے بٹوارہ پر جبر کرنا صحیح ہوگا اگر چہ اس کے نتیجہ میں کسی ایک شریک کو دوسرے کے مقابلہ میں زائد اصناف کے درخت مل جائیں۔

ب- دوسری جگہ: ایسا نہیں کہ جو بھی مختلف نوع کا ہو وہ بٹوارہ پر جبر کے قابل نہ ہو، کیونکہ ہم نے دیکھا ہے کہ یہ حضرات مختلف انواع کے کپڑوں (سوتی، اونی، ریشمی وغیرہ) کو تعدیل وجبر کے طور پر ایک شئی کی تقسیم کی طرح تقسیم کرتے ہیں اور مالکیہ صراحت کرتے ہیں کہ زمین ایک نوع ہے اور اس کے درخت الگ نوع ہیں البتہ اگر درخت دور دور ہوں تو زمین اور درختوں کو ایک ساتھ تقسیم کیا جائے گا، نہ صرف زمین تقسیم کی جائے گی اور نہ صرف درخت، ورنہ اس کے نتیجہ میں ایسا ہو سکتا ہے کہ ایک شریک کے درخت کا کچھ حصہ دوسرے کی زمین میں پڑ جائے اور یہ باغات کے بٹوارہ کے خلاف ہے، اس لئے کہ وہاں مقصود درخت ہے، زمین تابع ہے اور یہاں پر مقصود زمین ہے، درخت تابع ہیں[1]۔

ج- تیسری جگہ: ان کے نزدیک قسمت اجبار میں دو حصوں کو جمع نہیں کیا جائے گا، انہوں نے کہا: اس لئے کہ قسمت اجبار قرعہ کے ذریعہ ہی ہوگی اور قرعہ میں بٹوارہ کی ضرورت کی مجبوری سے غرر (دھوکہ) کا ارتکاب کیا جاتا ہے اور دو حصوں کو جمع کرنے کی کوئی مجبوری نہیں ہے[2] (حالانکہ جمع کرنے میں درحقیقت غرر کو کم کرنا ہے) اور اس کے باوجود انہوں نے ترکہ کی تقسیم کے وقت ایک حصہ میں تمام اصحاب فرائض کے جمع کرنے کو ضروری قرار دیا ہے یعنی متعدد فروض والوں کو یا ایک ہی فرض کے متعدد افراد کو یا عصبہ کو جمع کرنا

(۱) عدم امکان کی ایک صورت یہ ہے کہ درخت مخلوط ہوں مثلاً ایک درخت کھجور کا ہے، اس سے متصل انار کا، اس سے متصل سیب کا، اس کے بعد شفتالو کا، اسی طرح دوسرے درخت۔

(۱) الخرشی ۴/ ۴۰۲، ۴۰۴، ۴۰۴، بلغۃ السالک ۲/ ۲۴۰۔

(۲) الرہونی ۶/ ۳۱۰

ہوگا اور انہوں نے ذوی الفروض کے ساتھ عصبہ کے مقاسمہ کے وقت عصبہ کی اجازت سے ایک حصہ میں ان کے اجتماع کو جائز قرار دیا ہے اور انہوں نے ورثاء پر علی الاطلاق اس اجتماع کو اگر ان میں سے کوئی وارث اس کا مطالبہ کرے اپنے مورث کے شریک کے ساتھ ''مقاسمہ'' میں لازم قرار دیا ہے تاکہ وہ مستقل طور پر اپنے مورث کے حصہ کے مالک ہوجائیں پھر ان سب کو اختیار ہے کہ اس کے بعد اگر وہ چاہیں اور ان کا حصہ قابل تقسیم ہو تو اس کو آپس میں تقسیم کرلیں [۱]، الا یہ کہ توابع میں شرکت باقی رہ جائے (اور اسی طرح کی بات شافعیہ کے یہاں فقرہ/ ۱۸ میں آچکی ہے) لہذا تقسیم کردہ گھر کے مرافق (لوازمات خانہ) علی حالہ مشترک باقی رہیں گے اگر بٹوارہ میں ان کا تذکرہ نہ کیا گیا ہو [۲]۔

د- چوتھی جگہ: یہ کہ باغات کو چھوڑ کر ہر صنف کی علاحدہ علاحدہ تقسیم کے محال ہونے کی شرط نہیں ہے، اس لئے کہ باغات کے بٹوارہ میں دو اصناف (مثلاً سیب اور انار) کو جمع کرنے پر جبر نہیں کیا جائے گا الا یہ کہ ہر ایک کا الگ الگ بٹوارہ محال ہو اور اس کے بعد جائداد و منقول برابر ہیں، لہذا امکانات اور اراضی کو جبراً بٹوارہ کرنے میں جمع کیا جائے گا اگر کوئی شریک بٹوارہ کا مطالبہ کرے اگرچہ ہر گھر اور ہر کھیت کا الگ الگ بٹوارہ ممکن ہو [۳]۔ یہی حکم کپڑوں کا ہے البتہ کپڑوں کے بارے میں ''المدونہ'' کی صراحت اس کے خلاف ہے، اس کی اصل عبارت یہ ہے: ان سارے کپڑوں کو بٹوارہ میں اکٹھا کیا جائے گا اگر ہر ہر صنف کا الگ الگ بٹوارہ کرنا ممکن نہ ہو [۴] اور میت یا ورثاء کے معروف رہائشی گھر میں یہی حکم ہے، یہ ''المدونہ'' کی دو تفسیروں میں سے ایک کی بنیاد پر ہے اور اسی کو خلیل نے مقدم کیا ہے، وہ یہ ہے کہ اس گھر کو بقیہ گھروں کے ساتھ ایک بٹوارہ میں جمع کرنے کا مطالبہ کرنے والے کی بات نہیں مانی جائے گی جب کہ دوسرا شریک الگ الگ بٹوارہ کرنے کا مطالبہ کرے اور یہ ممکن بھی ہو [۱]۔

۲۲- مالکیہ وحنابلہ اسی طرح اکثر شافعیہ حنفیہ کے ساتھ اس پر متفق ہیں کہ اجبار کی ایک شرط اسی معنی میں ضرر کا نہ ہونا ہے جس کو حنفیہ نے ذکر کیا ہے یعنی مقصود منفعت کا فوت ہونا گو کہ اصل مال کسی طرح سے قابل انتفاع باقی رہے، اس لئے کہ منافع کی اجناس میں بڑا تفاوت ہوتا ہے [۲] یہ خرقی کی تقریر کی بناء پر امام احمد کے مذہب کے تعلق سے ہے لیکن انہوں نے کہا: یہ ایک روایت پر آیا ہے، معتمد اس کے خلاف ہے، وہ یہ کہ اجبار سے مانع ضرر وہ ہے جو قیمت کو کم کردے [۳]۔

مالکیہ کے کلام سے یہ سمجھ میں آتا ہے کہ وہ کبھی قیمت کو مدنظر رکھتے ہیں اس طور پر کہ اگر مال مشترک کے بٹوارہ سے اس کی قیمت میں کمی آجائے تو وہ بٹوارہ پر مجبور نہیں کرتے ہیں، چنانچہ انہوں نے تجارت کے لئے خرید کردہ مال کے بارے میں اس کی صراحت کی ہے [۴]۔

۲۳- بٹوارہ پر اجبار کے لئے جس ضرر کے نہ ہونے کی شرط ہے اس کی تجدید میں مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے یہاں مختلف آراء ہیں:

اول: مطلق ضرر: یہی مالکیہ، بعض شافعیہ، جمہور حنابلہ اور ابن ابی لیلی کی رائے ہے، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ نے ضرر (ابتداءً ضرر

---

(۱) الخرشی ۴/ ۴۱۰، ۴۱۱، بلغۃ السالک ۲/ ۲۴۲۔
(۲) الخرشی ۴/ ۴۱۰۔
(۳) بلغۃ السالک ۲/ ۲۴۰، ۲۴۱۔
(۴) المدونہ ۱۴/ ۱۷۹۔

(۱) الخرشی ۴/ ۴۰۳۔
(۲) مغنی المحتاج ۴/ ۴۲۱۔
(۳) الانصاف ۱۱/ ۳۳۵۔
(۴) بلغۃ السالک ۲/ ۲۴۳۔

پہنچانا) اور ضرار (کسی کے مقابلہ میں ضرر پہنچانا) سے منع فرمایا ہے[1] اور مال ضائع کرنے سے منع فرمایا ہے[2]، خواہ یہ شرکت توڑنے میں ہو (جیسا کہ یہاں ہے) یا شرکت باقی رکھنے میں جیسا کہ حنابلہ نے اس مسئلہ میں اس کی صراحت کی ہے کہ اگر کسی نے ایک شخص کے لئے اپنی انگوٹھی کی وصیت کی اور دوسرے کے لئے انگوٹھی کے نگ کی، کیونکہ حنابلہ نے کہا: ان دونوں میں سے جو بھی نگ اکھاڑنے کا مطالبہ کرے گا اس کی بات مانی جائے گی[3]، چنانچہ شریکین کے مسئلہ میں کہ ایک شریک کا گھر میں دسواں حصہ ہے جو نا قابل رہائش ہو اگرچہ وہ باہر سے اس میں اضافہ کر سکے اور دوسرے شریک کا باقی گھر ہے تو بٹوارہ پر جبر کرنا ممکن نہیں ہے، اس لئے کہ اس میں ایک شریک کا ضرر ہے ہاں اگر دونوں بٹوارہ پر راضی ہو جائیں تو کوئی مضائقہ نہیں ہے، اس لئے کہ جس کا ضرر ہو رہا ہے وہ اپنے ذاتی ضرر پر راضی ہے[4]۔

مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ قسمت اجبار سے مانع اسی ضرر کے قبیل سے یہ ہے کہ ہماری اسی مثال میں ایک حصہ رہائش کے قابل ہو لیکن اپنے مالک کے علاوہ کسی اور کی رہائش کے لائق ہو تو اب وہ کسی اور کو کرایہ پر دینے پر مجبور ہوگا اور ثمن میں نقص آنا ان کے یہاں کسی اختلاف کے بغیر یا منفعت میں نقص آنا ابن القاسم کے نزدیک اس ضرر کے قبیل سے نہیں ہے اور ہم دیکھ چکے ہیں کہ بعض شافعیہ ثمن میں

(۱) حدیث: "نهيه عن الضرر والضرار" کی روایت ابن ماجہ (۲/ ۷۸۴) اور دارقطنی (۳/ ۷۷) نے حضرت ابوسعید خدریؓ سے کی ہے، نووی نے اس کو حسن کہا ہے، نیز کہا: اس کے کئی طرق ہیں جن سے ایک دوسرے کو تقویت ملتی ہے (جامع العلوم والحکم ۲/ ۲۰۷)۔

(۲) حدیث: "نهيه عن إضاعة المال......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۵/ ۶۸) اور مسلم (۳/ ۱۳۴۱) نے حضرت مغیرہ بن شعبہؓ سے کی ہے۔

(۳) مطالب أولی النہی ۶/ ۵۵۱۔

(۴) الخرشی ۴/ ۴۱۲، ۴۱۳، المغنی لابن قدامہ ۱۱/ ۴۹۴، مطالب أولی النہی ۶/ ۵۵۰۔

نقص نہ آنے کی شرط لگاتے ہیں (فقرہ/ ۱۹) اسی طرح ان کے یہاں منفعت میں نقص آنے میں مالکیہ کی طرح اختلاف ہے مثلاً بٹوارہ کے لئے تلوار توڑی جائے کہ اس سے اسی غرض کے لئے انتفاع ممکن ہے تاہم اس صورت میں کم مفید ہوگی لیکن انہوں نے اس کے اجبار سے مانع ضرر ہونے کو راجح قرار دیا ہے[1]، پھر تنہا شافعیہ کے یہاں یہ صراحت ہے کہ اگر ضرر رسیدہ کے ضرر کو بآسانی دور کرنا ممکن ہو اس طور پر کہ مال شرکت کے علاوہ سے اس حصہ کو مکمل کر دیا جائے تو اس ضرر کا اعتبار نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ بآسانی اس کا خاتمہ وازالہ ہونے کی وجہ سے وہ نہ ہونے کے درجہ میں ہے مثلاً تقسیم شدہ گھر سے متصل کوئی غیر آباد زمین ہو جس کو وہ آباد کر سکتا ہو یا فی الحال اس کی مملوک زمین ہو یا اس کو اپنی ملکیت میں لے سکتا ہو لیکن وہ گھر جس سے متصل صرف ایسی زمین ہے جس کے حاصل کرنے کی کوئی سبیل نہیں ہے مثلاً وقف یا سڑک یا کسی ایسے شخص کی زمین ہے جس سے وہ دست بردار نہیں ہوگا تو اس کے بٹوارہ پر جبر نہیں کیا جا سکتا[2]، مالکیہ کے کلام سے بھی یہی سمجھا جاتا ہے[3]۔

دوم: ضرر عام: جیسا کہ حنفیہ میں سے حاکم شہید نے لکھا ہے، یہ بعض شافعیہ کے یہاں ہے، لہذا بعض شرکاء کا ضرر (خواہ بٹوارہ کا مطالبہ کرنے والا ہی ضرر کا نشانہ بنے یا کوئی اور) بٹوارہ پر جبر سے مانع نہیں ہے، یہ شرکت کی مضرتوں سے چھٹکارا حاصل کرنے کو ترجیح دینے کے لئے ہے[4]۔

مطالبہ کرنے والے کو پہنچنے والا ضرر: یہی شافعیہ کے یہاں معتمد ہے، حنفیہ میں سے قدوری نے بھی اسی کو معتبر کہا ہے، چنانچہ گھر والی

(۱) مغنی المحتاج ۴/ ۴۲۰، ۴۲۱۔

(۲) مغنی المحتاج ۴/ ۴۲۰۔

(۳) الخرشی ۴/ ۴۰۹، ۴۱۰۔

(۴) مغنی المحتاج ۴/ ۴۲۱۔

مثال میں جس میں ایک شریک کا دسواں حصہ ہے اور وہ انفرادی طور پر نا قابل رہائش ہے اگر اس میں بٹوارہ کا مطالبہ کرنے والا دوسرا شریک ہوجس کے مال شرکت میں مقصود حصہ کی منفعت بٹوارہ سے ختم نہ ہو(گوکہ باہر سے کسی ایسی چیز کو ضم کرکے جس کا وہ مالک ہے یا کسی طرح سے اس کو اپنی ملکیت میں لے سکتا ہے) تو اس صورت میں اس کو بٹوارہ پر مجبور کیا جائے گا اور اگر بٹوارہ کا مطالبہ وہ شریک کرے جس کا ضرر ہورہا ہے تو وہ متعنت (سرکش) ہے، اپنے مال کو ضائع کررہا ہے، اس پر توجہ نہیں دی جائے گی اور اس کی حماقت کو نہیں مانا جائے گا[1] اور اس کی وجہ (فقرہ/ ۱۳ میں) حنفیہ کے کلام کے بیان میں ہم جان چکے ہیں۔

چہارم: وہ ضرر جو بٹوارہ سے گریز کرنے والے پر آئے: جیسا کہ (فقرہ/ ۱۳) میں اس کی توجیہ میں حنفیہ کا کلام آچکا ہے، غیر ضرر والی صورت پر قیاس کرتے ہوئے ابن قدامہ کا میلان اسی طرف ہے، اس لئے کہ بٹوارہ کا مطالبہ کرنے والا اپنے ضرر پر راضی ہے، لہذا اس کا اعتبار ساقط ہوگا[2]۔

محل کے ایک اور متعدد ہونے کے اعتبار سے بٹوارہ کی اقسام:

۲۴ - اس اعتبار سے اس کی دو قسمیں ہیں: حنفیہ کے یہاں قسمت جمع وقسمت تفریق جس کی وضاحت حسب ذیل ہے:

الف-قسمت جمع: متعدد چیز کو شئی واحد کی تقسیم کی طرح تقسیم کرنا، اب اگر اس کے افراد واجزاء مساوی ہوں تو صرف ہر حصہ کو علاحدہ علاحدہ ممتاز کرنے کی ضرورت ہوگی، قیمت مقرر کرنے کی ضرورت نہیں ہوگی، اس کی مثال: یکساں قالب وبناوٹ کے پتھروں کی ایک مقدار تین افراد میں برابر برابر مشترک ہو تو اس کے بٹوارہ میں بس اس کی ضرورت ہے کہ ان میں تہائی حصہ گن کر ایک شریک کو، پھر تہائی حصہ گن کر دوسرے شریک کو دے دیا جائے، باقی تیسرے شریک کا ہوگا، اس کی نظیر یہ ہے کہ ایک قسم کا کوئی کپڑا ان کے درمیان ہو برابر برابر شرکت میں ہو تو اس کے بٹوارہ میں صرف اس کی ضرورت ہے کہ ناپ کر کپڑے کا ایک تہائی حصہ ایک شریک کو پھر ایک تہائی دوسرے شریک کو پھر باقی تیسرے کو دے دیا جائے[1]۔

اگر مال مشترک کے بعض افراد میں فرق ہو کہ قیمت لگائے بغیر تمام حصوں کو برابر برابر کرنا ناممکن ہو جیسا کہ اراضی اور جانور کی انواع میں اکثر ایسا ہی ہوتا ہے، اسی طرح متعدد اجناس کی اشیاء کا معاملہ ایسا ہی ہوتا ہے مثلاً گھر اور اس کے منقولات اور اراضی اور اس میں لگی ہوئی چیزیں تو اس کو بھی اس شئی واحد کی طرح مانا جائے گا جس کے اجزاء میں تفاوت ہے، قیمت مقرر کئے بغیر اس کے حصے برابر برابر نہیں ہوسکتے مثلاً ایک قطعۂ زمین کاشت کی ہے جس کے اجزاء زرخیز ہونے میں مختلف درجہ کے ہیں تو نزاع کے وقت اس کی قیمت لگائی جائے گی[2] اور ہر شریک کو کل قیمت میں اس کے حصہ کے برابر مال مشترک کے افراد میں سے ملے گا، لہذا جس کا حصہ اس مال میں تہائی ہو جس کی قیمت ایک ہزار دوسو ہے تو وہ اس میں سے چارسو کے مساوی ٹکڑا لے گا (دیکھئے: فقرہ/ ۱۲ اور اس کے بعد کے فقرے)۔

ب-قسمت تفریق: اس کو قسمت فرد بھی کہتے ہیں اور وہ یہ ہے کہ ایک ہی چیز کا بٹوارہ ہو جیسا کہ قسمت جمع کی نظیر پیش کرتے ہوئے ہم نے ابھی اس کی مثال دی ہے یا متعدد اشیاء میں سے ہر ایک کو علاحدہ علاحدہ تقسیم کیا جائے[3]۔

---

(۱) مغنی المحتاج ۴/ ۴۲۱۔
(۲) المغنی ۱۱/ ۴۹۵۔

---

(۱) البحر الرائق ۸/ ۱۷۲۔
(۲) رد المحتار ۵/ ۱۷۳۔
(۳) رد المحتار ۵/ ۱۷۲۔

بقیہ فقہی مذاہب کے فقہاء اس تقسیم (قسمت جمع وقسمت تفریق) کوحنفیہ کی طرح نمایاں نہیں کرتے تاہم ان کے کلام کے درمیان یہ تقسیم آتی ہے۔

تقسیم کے ارکان:

۲۵- چونکہ بٹوارہ مستحقین کے لئے ان کے حصوں کو ممتاز کرنے کا نام ہے، لہذا اس کے پائے جانے کے لئے حسب ذیل ارکان کا ہونا ضروری ہے:

الف- فاعل جو بٹوارہ کرے یعنی قاسم (تقسیم کنندہ)۔

ب- مستحقین یا مقسوم لہ (وہ شخص جن کے لئے بٹوارہ ہورہا ہے)۔

ج- مال مشترک جس کے حصوں کی تمیز کرنی ہے، اس کو مقسوم کہتے ہیں۔

اس کا بیان حسب ذیل ہے:

الف- قاسم:

۲۶- قاسم (تقسیم کنندہ) کے بغیر کسی بٹوارہ کا وجود ناممکن ہے، البتہ یہ تقسیم کنندہ کبھی تو خود شرکاء ہوتے ہیں اگر وہ کامل الاہلیت ہوں یا اگر وہ نااہل ہوں تو ان کے اولیاء (سرپرست) ہوتے ہیں یا کبھی کبھی کوئی اجنبی ہوتا ہے جس کو شرکاء بٹوارہ کرنے کی ذمہ داری دے دیتے ہیں، عدالت میں نہیں جاتے، بسااوقات تقسیم کنندہ قاضی ہوتا ہے، اگر کسی ایک یا زائد شریک نے قاضی سے بٹوارہ کرانے کا مطالبہ کیا ہو تو قاضی خود اس ذمہ داری کو انجام دیتا ہے یا کسی کو مقرر کردیتا ہے جو اس کے نائب کی حیثیت سے اس کام کو انجام دیتا ہے۔

قاسم کی شرائط:

۲۷- حنفیہ کے یہاں بالاتفاق قاسم میں عقل، ملکیت یا ولایت کی شرط ہے البتہ اسلام، عدالت اور آزادی کی شرط لگانے میں حنفیہ کے یہاں اختلاف ہے، قدوری ومرغینانی نے اس کو واجب کہا ہے اور کاسانی نے مستحب کہا ہے، پھر حنفیہ کے یہاں اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ قاضی کا مقرر کردہ تقسیم کنندہ ہو یا شرکاء کا مقرر کردہ ہو جب کہ دوسرے مذاہب کے فقہاء قاضی کے مقرر کردہ تقسیم کنندہ اور شرکاء کے مقرر کردہ تقسیم کنندہ میں فرق کرتے ہیں، چنانچہ قاضی کے مقرر کردہ تقسیم کنندہ میں ان شرائط کا ہونا ضروری ہے:

شرط اول: عدالت:

۲۸- عدالت کی شرط اس لئے ہے کہ حقداروں تک حق پہنچانے میں ناانصافی کا اندیشہ نہ رہے، اس لئے کہ اس کا بٹوارہ شرکاء کے لئے لازم ہوتا ہے، قبول ورد کرنے کا ان کو اختیار نہیں ہوتا، اسی وجہ سے تقسیم کی ولایت واجب الطاعۃ ولایات کے قبیل سے ہے، غیر عادل اس کا اہل نہیں ہے، یہ خود قاضی پر قیاس کرتے ہوئے ہے۔

اس شرط پر مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا اتفاق ہے [1]۔

شرط دوم: آزادی:

۲۹- آزادی کی شرط اس لئے ہے کہ غلام ولایات کا اہل نہیں ہے۔ یہ شرط مالکیہ، شافعیہ کے یہاں ہے، حنابلہ کے یہاں نہیں ہے [2]۔

شرط سوم: ذکورت (مرد ہونا):

۳۰- اس شرط کا اعتبار تنہا شافعیہ کے یہاں ہے، اس لئے کہ ان کے

(۱) الخرشی ۴؍۱۰۴، مغنی المحتاج ۴؍۴۱۸، المغنی لابن قدامہ ۱۱؍۵۰۶۔

(۲) الخرشی ۴؍۱۰۴، مغنی المحتاج ۴؍۲۱۸، المغنی لابن قدامہ ۱۱؍۵۰۶۔

یہاں عورت ولایات کی اہل نہیں ہے اور یہ مشہور اختلافی مسئلہ ہے[۱]، انہوں نے کہا: شرط ہے کہ قاضی کا مقرر کردہ تقسیم کنندہ تمام شہادات کا اہل ہو: یعنی مکلّف، مرد، آزاد، مسلمان، عادل، ضابط، (غافل نہیں) سننے والا، بینا اور بولنے والا ہو، اس لئے کہ ان سے متضاد صفات جن جن افراد میں پائی جاتی ہیں وہ ولایات کے اہل نہیں ہیں اور اسی وجہ سے انہوں نے اس کو ممنوع قرار دیا ہے کہ اصل یعنی باپ، دادا اور اوپر کے لوگ اپنی فرع جیسے اولاد اور اولاد کی اولاد کے لئے قاضی کی طرف سے تقسیم کنندہ ہوں یا اس کے برعکس ہو یعنی فرع اپنی اصل کے لئے قاضی کا تقسیم کنندہ ہو، اس کو بھی انہوں نے ممنوع کہا ہے[۲]۔

شرط چہارم: بٹوارہ کا علم ہونا:

۳۱- علم سے مراد: تقسیم کنندہ کے عمل کو انجام دینے کے لئے لازمی وسائل اس کے پاس مہیا ہوں جیسے حساب اور پیمائش کا علم اگر اس کو عام تقسیم کنندہ مقرر کیا گیا ہو، اس لئے کہ اس کو لامحالہ اس کی ضرورت پڑے گی یا اس کو کسی ایسی چیز کا تقسیم کنندہ مقرر کیا گیا ہو جس کا بٹوارہ اس کے علم کے بغیر ناممکن ہو، اس شرط کی صراحت شافعیہ وحنابلہ نے کی ہے[۳]، حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ قیمت لگانے کا علم ایسی چیز ہے جس پر بٹوارہ کا علم موقوف ہے جہاں قیمت لگانے کی ضرورت پڑے[۴]، شافعیہ کے یہاں اختلاف کے باوجود بلقینی نے اسی کو معتمد قرار دیا ہے تاہم اکثر شافعیہ کے یہاں معتمد یہ ہے کہ یہ شرط نہیں ہے، اس لئے کہ ضرورت پڑنے پر وہ قیمت لگانے کے ماہرین سے

(۱) مغنی المحتاج ۴/ ۴۱۸۔
(۲) التجرید المفید ۴/ ۳۶۸۔
(۳) نہایۃ المحتاج ۸/ ۲۶۹، المغنی لابن قدامہ ۱۱/ ۵۰۶۔
(۴) المغنی ۱۱/ ۵۰۶۔

مدد لے سکتا ہے اور اس صورت میں ماہرین میں سے دو معتبر مردوں کی گواہی پر اعتماد کرے گا، یہاں زیادہ سے زیادہ یہ ہو سکتا ہے کہ تقسیم کنندہ کا قیمت لگانے کے علم سے بھی واقف ہونا افضل ہے اور اگر تقسیم کنندہ ایسا ہو جو نہ حساب سے واقف ہو نہ پیمائش سے تو وہ اس قاضی کی طرح ہے جو فقہ نہیں جانتا یا وہ کاتب جو تحریر نہیں جانتا[۱]۔

شرط پنجم: قیمت لگانے کی ضرورت ہونے پر تقسیم کنندہ کا متعدد ہونا:

۳۲- اگر تقسیم کنندہ ہی قیمت لگانے والا ہو تو شافعیہ کے نزدیک اس کا متعدد ہونا قطعی ہے، یہی حنابلہ کے یہاں بھی معتمد ہے البتہ اس میں بعض حنابلہ کا اختلاف ہے مالکیہ کے نزدیک ایک قیمت لگانیوالا کافی نہیں بلکہ دو ہونا ضروری ہے جب کہ قیمت لگانے پر کوئی حد یا غُرم (تاوان) مرتب ہو مثلاً چوری کردہ مال یا جسمانی کسی زیادتی کے تاوان، غصب کردہ اور تلف کردہ چیز کی قیمت لگانا اگر اس کی صفت اس کے سامنے بیان کردی جائے، تقسیم کنندہ اور قیمت لگانے والے میں فرق یہ ہے کہ تقسیم کنندہ قاضی کا نائب ہے، لہذا اس کا ایک ہونا کافی ہے جب کہ قیمت لگانے والا قیمت پر گواہ کی طرح ہے، لہذا اس میں گواہی کا پہلو راجح ہے اور اگر قیمت لگانے پر کوئی حد یا تاوان مرتب نہ ہو تو ایک کافی ہے[۲]۔

اگر تقسیم کنندہ کو قیمت لگانے میں حاکم مقرر کردیا جائے جیسا کہ بٹوارہ میں اس کو حاکم مقرر کیا گیا ہے تو اس صورت میں شافعیہ کے بیان کے مطابق وہ قیمت کی حیثیت سے اپنے علم پر فیصلہ کرسکتا ہے، اس طرح اس نے تقسیم بھی کی اور قیمت بھی لگائی جب کہ وہ فرد واحد

(۱) مغنی المحتاج ۴/ ۴۱۹۔
(۲) الخرشی ۴/ ۴۰۱، المغنی ۱۱/ ۵۰۶۔

قسمت ۳۴

ہے[1]۔

امام شافعی نے ایک قول میں کہا: اگر بٹوارہ میں قیمت لگانے کی ضرورت نہ ہوتو حاکم کی طرف سے دو تقسیم کرنے والوں کا ہونا شرط ہے، اس کی بنیاد یہ مرجوح قول ہے کہ وہ گواہ ہے، حاکم نہیں ہے۔

اگر خرص (یعنی درخت پر موجود کھجور اور انگور کا اندازہ لگانا) کی ضرورت ہوتو یہ قیمت لگانے کی قبیل سے نہیں ہے، اس لئے کہ قیمت لگانا خبر دینا ہے جس میں جھوٹ کا احتمال رہتا ہے اور خرص اجتہاد کی بنیاد پر حکم کو اختیار کرنا ہے جیسا کہ قاضی کرتا ہے، لہذا خرص کی ضرورت ہوتو ایک تقسیم کنندہ کافی ہوگا جیسا کہ انہوں نے زکاۃ میں ایک خارص (اندازہ لگانے والے) پر اکتفاء کیا ہے اگر چہ امام الحرمین نے کہا: قیمت لگانے کا اعتبار کرتے ہوئے قیاس کا تقاضا ہے کہ دو تقسیم کنندہ ہوں، اس لئے کہ خارص اجتہاد کرتا ہے اور اپنے اجتہاد پر عمل کرتا ہے، لہذا وہ حاکم (قاضی) کی طرح ہوگا اور قیمت لگانے والا کسی چیز کی قیمت کی خبر دیتا ہے، لہذا وہ گواہ کی طرح ہے[2]۔

۳۴- شرکاء کا مقرر کردہ تقسیم کنندہ درحقیقت ان کا وکیل محض ہے، اس کی یہ نوعیت اس کو حاکم کے مقرر کردہ تقسیم کنندہ کی اکثر شرائط سے بے نیاز کرسکتی ہے، چنانچہ شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر شرکاء میں کوئی مجور علیہ نہ ہوتو تقسیم کنندہ میں مکلّف ہونے کے علاوہ کوئی شرط نہیں ہے حتی کہ تقسیم کنندہ کا عورت یا فاسق یا ذمی ہونا جائز ہے اور کسی نے اس کے متعدد ہونے کی شرط نہیں لگائی ہے[3] اور اگر شرکاء میں کوئی مجور علیہ ہوتو رعایت واحتیاط کے مدنظر ان کے مقرر کردہ تقسیم کنندہ میں بھی وہی شرائط ہیں جو حاکم کے مقرر کردہ تقسیم کنندہ میں ہیں۔

(۱) مغنی المحتاج ۴/۴۱۹۔

(۲) مغنی المحتاج ۴/۴۱۹، نہایۃ المحتاج ۸/۲۷۰۔

(۳) نہایۃ المحتاج ۸/۲۶۹، التجرید المفید ۴/۳۶۹۔

مالکیہ وحنابلہ کے یہاں وہی ضمان کافی ہے جو شرکاء کے ہاتھ میں اپنے مقرر کردہ اس تقسیم کنندہ کے تعلق سے ہے یعنی انہیں بٹوارہ کے رد کرنے کا حق حاصل ہے اگر ان کو پسند نہ آئے، لہذا وہ بٹوارہ کے صحیح ہونے اور اس کے لازم ہونے کے لئے شرکاء کی رضامندی کے علاوہ کوئی شرط نہیں لگاتے گو کہ یہ تقسیم کنندہ بٹوارہ سے ناواقف ہو[1] اور یہ ظاہر ہے کہ مجور کا ولی اور غائب کا وکیل ان دونوں کے قائم مقام ہیں۔

یہاں شافعیہ ایک نکتہ کی صراحت کرتے ہیں، وہ یہ ہے کہ تقسیم کنندہ شریک ہو اور باقی سارے یا بعض شرکاء کا وکیل بھی ہو، یہ صحیح نہیں ہے مثلاً سب شرکاء اس سے کہیں: تم ہمارے وکیل ہو جیسے مناسب سمجھو بٹوارہ کردو اور اپنا اور ہم میں سے ہر ایک کا حصہ علاحدہ علاحدہ کردو یا شرکاء چار ہوں جن میں سے دو شرکاء باقی دو شرکاء کو بٹوارہ میں وکیل بنادیں اس طور پر کہ ایک شریک ایک کا وکیل، اور دوسرا دوسرے کا وکیل ہو، اس کا راز یہ ہے کہ وکیل کا فرض ہے کہ اپنے مؤکل کے مفاد میں کام کرے اور یہاں وکیل ایسا نہیں کرسکتا، اس لئے کہ یہ اس کے اپنے مفاد سے ٹکرائے گا جو ایک فطری اور طبعی چیز ہے۔

ہاں اگر اس طور پر توکیل ہو کہ اس کے نتیجہ میں یہ تناقض لازم نہ آئے تو کوئی مضائقہ نہیں ہوگا، اس کی صورت یہ ہے کہ ایک شریک اس کو ترجیح دے کہ وہ اور ایک دوسرا شریک دوسرے دونوں شرکاء کا حصہ علاحدہ کرنے کے بعد اپنے حصوں میں شریک باقی رہیں گے اور دوسرے شریک کو وہ اس شرط کے ساتھ وکیل بنادے کہ ان دونوں کے حصے جزو واحد کی شکل میں رہیں گے تو اس صورت میں وکیل اپنے اور اپنے مؤکل کے مفاد کا لحاظ بلا کسی تعارض کے کرسکتا ہے[2]۔

(۱) الخرشی ۴/۴۰۱، المغنی لابن قدامہ ۱۱/۵۰۶۔

(۲) مغنی المحتاج ۴/۴۱۸۔

تقسیم کنندہ کی اجرت:

تقسیم کنندہ کی اجرت کس پر ہوگی؟

۳۴-۳- اگر تقسیم کنندہ رضا کار نہ ہوتو اس کے لئے اجرت ضروری ہے، گو کہ خود قاضی ہو جیسا کہ آگے آرہا ہے۔

تقسیم کنندہ اگر شرکاء کا مقرر کردہ ہوتو اس کی اجرت شرکاء پر ہوگی، اس لئے کہ بٹوارہ کا نفع خاص طور پر ان ہی کو ہوگا اور اگر قاضی کا مقرر کردہ تقسیم کنندہ ہوتو افضل یہ ہے کہ اس کی اجرت ملک کے خزانہ (بیت المال) سے دی جائے، اس لئے کہ اس میں لوگوں کے لئے زیادہ سہولت ہے بلکہ ندب واستحباب کے طور پر قاضی سے مطلوب یہ ہے کہ مستقل طور پر ایک عام تقسیم کنندہ رکھے، حکومت کے دوسرے کارندوں کی طرح اس کے لئے تنخواہ جاری ہو اور وہ شرکاء کے درمیان ان کے مطالبہ پر بٹوارہ کرنے کے لئے تیار رہے، شرکاء سے کوئی اجرت نہ مانگے، اس لئے کہ یہ عمومی منفعت اور قاضی کے عمل کی جنس سے ہے کہ یہ بھی نزاع ختم کرنے کے لئے ہے لہذا اس کا معاوضہ خود قاضی کی تنخواہ کی طرح عوامی مال میں سے دیا جائے گا، اب اگر (کسی وجہ سے) اس کی اجرت بیت المال میں مقرر نہ ہوتو اس کی اجرت تقسیم کرانے والوں پر ہوگی، اس لئے کہ فائدہ انہیں کو پہنچ رہا ہے البتہ قاضی اس کی اجرت مثل مقرر کرے گا تا کہ تقسیم کنندہ من مانی اور زیادتی نہ کرے، پھر بھی قاضی شرکاء کو اپنے مقرر کردہ تقسیم کنندہ کا پابند نہیں کرے گا بلکہ ان کو اختیار دے گا اگر وہ چاہیں گے تو وہ ان کا بٹوارہ کرے گا اور اگر ان کی مرضی ہوگی تو کوئی دوسرا تقسیم کنندہ اجرت پر رکھیں گے کسی معین تقسیم کنندہ کو وکیل بنانے پر ان کو مجبور کرنے کی کوئی سبیل نہیں ہے، اسی طرح مفاد عامہ کے مدنظر تقسیم کنندگان کو ایک ساتھ شرکت میں کام نہ کرنے دے کہ کہیں وہ آپسی اتفاق سے اجرت بڑھا دیں[1]۔

(۱) تکملۃ فتح القدیر ۸/ ۳۵۰، ۳۵۱، رد المحتار ۵/ ۱۶۸۔

مستقل تقسیم کنندہ کا رکھنا مندوب رہے گا اگر چہ اس کے لئے بیت المال میں اجرت مقرر نہ کی گئی ہو، اس لئے کہ کون اس مقصد کے قابل ہے، قاضی کو اس کا بخوبی علم ہوتا ہے، نیز اس لئے کہ قاضی کا مقرر کردہ تقسیم کنندہ عمومی طور پر نفع بخش ہوتا ہے، کیونکہ اس کا بٹوارہ مجبور اور غائب سب پر نافذ ہوتا ہے، دوسرے کا بٹوارہ اس کے خلاف ہے[1]۔

پھر بٹوارہ کرنا قضاء کے مشابہ ہے، اس لئے کہ یہ قاضی کی ولایت (اختیار) میں داخل ہے، گریز کرنے والے کو اس کا پابند کیا جاتا ہے لیکن تحقیق یہ ہے کہ یہ قضاء کا حصہ نہیں ہے اور اسی وجہ سے قاضی پر واجب نہیں کہ بذات خود اس کو انجام دے اور چونکہ وہ قضاء نہیں ہے، اس لئے اگر قاضی خود بٹوارہ کرے تو بٹوارہ کرانے والوں سے اس کی اجرت لے سکتا ہے لیکن قضاء سے مشابہت کو دیکھتے ہوئے اولی یہ ہے کہ اجرت نہ لے[2]۔

یہی حنفیہ کی تحقیق ہے، اہل فقہ میں سے کسی کا اس مسئلہ میں اختلاف نہیں کہ شرکاء کے مقرر کردہ تقسیم کنندہ کی اجرت خود شرکاء پر ہے اور یہ کہ لوگوں میں بٹوارہ کرنے کے لئے قاضی کی طرف سے تقسیم کنندہ کی تقرری مفاد عامہ میں داخل ہے بلکہ ''المغنی'' میں ابن قدامہ کے کلام کا ظاہر یہ ہے کہ ایسا کرنا واجب ہے[3] اور سبھی حضرات نقل کرتے ہیں کہ حضرت علیؓ کے مستقل کارندوں میں سے ایک عام تقسیم کنندہ مقرر تھا، بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کا نام عبداللہ بن یحییٰ تھا حضرت علیؓ اس کو بیت المال سے تنخواہ دیتے تھے[4]۔

لیکن شافعیہ صراحت کرتے ہیں کہ اگر بیت المال سے اس کی

(۱) بدائع الصنائع ۷/ ۱۹۔
(۲) العنایہ مع تکملۃ فتح القدیر ۸/ ۳۵۱۔
(۳) ۱۱/ ۵۰۷۔
(۴) الخرشی ۴/ ۴۰۲، ۴۰۵، مغنی المحتاج ۴/ ۴۱۹۔

قسمت ۳۵

تنخواہ جاری نہ ہو (کہ بیت المال میں اس کی گنجائش نہیں) تو اس سے اس کی تقرری کا مقصود بگڑ سکتا ہے، اس لئے کہ اس صورت میں یہ اندیشہ ہوگا کہ وہ اجرت بہت زیادہ بڑھا دے، رشوت خوری کرے اور بٹوارہ میں ظلم کرے، لہذا ایسی صورت میں کوئی تقسیم کنندہ مقرر نہ کرے گا، اور لوگوں کو چھوڑ دے کہ کسی کو اجرت پر رکھ لیں یا حسب غرض کسی سے مدد لے لیں بلکہ اس صورت میں بعض شافعیہ نے اس تقرری کو منع کیا ہے اور اس کے حرام ہونے کا فیصلہ کیا ہے [۱]۔

بعض فقہاء ایسے بھی ملتے ہیں جو بٹوارہ پر (جیسا بھی ہو) اجرت لینا مکروہ سمجھتے ہیں، یہ امام احمد سے مروی ہے، مالکیہ میں سے ابن حبیب اسی پر ہیں، دردیر اسی پر چلے ہیں، اس لئے کہ یہ اعلیٰ اخلاق کے خلاف ہے [۲] یہی ''المدونہ'' سے متبادر ہوتا ہے، اس لئے کہ ''المدونہ'' میں ہے: خارجہ اور ربیعہ بلا اجرت بٹوارہ کرتے تھے، اس لئے کہ جو کام علم کے باب سے ہو اس پر اجرت نہیں لی جائے گی، ابن عیینہ کہتے ہیں: کار خیر پر اجرت نہ لو [۳]۔

لیکن مالکیہ اور حنابلہ نے (دوسرے فقہاء سے اتفاق کرتے ہوئے) اس اختلاف کا اعتبار نہیں کیا ہے اور علی الاطلاق جواز کو معتمد قرار دیا ہے یعنی خواہ اجرت بیت المال سے دی جائے یا شرکاء پر ہو البتہ مالکیہ نے شرکاء میں رشید ہوشیار ہونے کی قید لگائی ہے اور غیر رشید شرکاء سے اجرت لینا مکروہ کہا ہے تاہم تقسیم کنندہ کے لئے اجرت بٹوارہ کرنے کے عوض ہی مباح ہوگی رہا یہ کہ وہ اپنے منصب کی بناء پر خود ان کے درمیان بٹوارہ کئے بغیر بٹوارہ کرانے والوں سے اجرت لے تو یہ بلاشبہ رشوت ہے گو کہ وہ قاضی یا امام کی طرف سے مقرر ہو [۴]۔

(۱) نہایۃ المحتاج ۸/ ۲۷۰۔
(۲) بلغۃ السالک ۲/ ۲۴۰۔
(۳) الفروع ۳/ ۸۵۲۔
(۴) الخرشی ۴/ ۴۰۲، ۴۰۵، المغنی ۱۱/ ۵۰۷، الفروع ۳/ ۸۵۲، ۸۵۳۔

اجرت تقسیم کرنے کا طریقہ:

۳۵- اگر کسی وجہ سے مثلاً حکمرانوں کی تباہ کاری یا بیت المال میں تنگی یا سرکاری تقسیم کنندہ سے بٹوارہ کرانے والوں کی نفرت کی وجہ سے اجرت بٹوارہ کرانے والوں پر آئے تو اس کو شرکاء پر تقسیم کرنے کا کیا طریقہ ہوگا، اس کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے جو حسب ذیل ہے:

اول: تقسیم کرانے والوں کی تعداد کے لحاظ سے اجرت تقسیم ہوگی، امام ابوحنیفہ (صاحبین ساتھ نہیں)، جمہور مالکیہ اور بعض حنابلہ کی رائے اور امام شافعی کا ایک قول یہی ہے، ان حضرات کا استدلال یہ ہے کہ اجرت عمل کے مقابلہ میں ہوتی ہے اور سبھی بٹوارہ کرانے والے کے تعلق سے تقسیم کنندہ کا کام برابر ہے، اس لئے کہ اس کا کام حصوں کو علاحدہ علاحدہ کرنا ہے اور یہ ایک ہی چیز اور ناقابل تفاوت ہے تھوڑے کو زیادہ سے علاحدہ وممتاز کرنا بعینہ زیادہ کو تھوڑے سے ممتاز کرنا ہے اور جب کام میں تفاوت نہیں تو اجرت میں بھی تفاوت نہ ہوگا، رہے اس تمیز وعلاحدگی تک پہنچانے والے وسائل مثلاً پیمائش اور اس کی مطلوبہ محنت ومشقت، ناپنا اور تولنا تو یہ بٹوارہ سے الگ ہے، بٹوارہ کرنے کی اجرت اس کی وجہ سے نہیں ہے، اسی وجہ سے اگر تقسیم کنندہ اس میں خود بٹوارہ کرانے والوں سے تعاون لے تو بھی بٹوارہ کرنے پر اپنی پوری اجرت کا مستحق ہوگا [۱]، حصوں کی مقدار سے اجرت کو ضبط کرنا ناممکن ہے، کیونکہ ہمیشہ ایسا نہیں ہوتا کہ بڑے حصہ کا حساب مشکل یا چھوٹے حصے کا حساب آسان ہی ہو، لہذا اصل تمیز کے علاوہ کسی چیز سے اجرت کو ضبط کرنا ممکن نہیں ہے [۲]۔

دوم: حصوں کی مقدار کے لحاظ سے اجرت تقسیم ہوگی: یہ حنفیہ میں سے صاحبین اور مالکیہ میں سے اصبغ کی رائے ہے، اخیر میں مغاربہ کا

(۱) بدائع الصنائع ۷/ ۱۹، العنایہ مع تکملۃ فتح القدیر ۸/ ۳۵۲۔
(۲) الخرشی ۴/ ۴۰۲، مغنی المحتاج ۴/ ۴۲۰، الانصاف ۱۱/ ۳۵۵۔

اسی پر عمل ہے[۱]، یہی رائے اکثر شافعیہ اور اکثر حنابلہ کی ہے، یہی ان کے یہاں معتمد علیہ ہے، یہ حضرات اس کی وجہ یہ بتاتے ہیں کہ بٹوارہ کی اجرت ملکیت کے اخراجات میں سے ہے، لہذا ملکیت کے لحاظ سے اس کو مقرر کیا جائے گا جیسے مال مشترک پر آنے والا صرفہ مثلاً جانوروں کو چارہ دینا، کنویں یا نہر کی کھدائی، زمین کی جوتائی یا سینچائی خرید کردہ غلہ کا ناپ یا وزن[۲]۔

۳۶- الف- اگر یہ کہا جائے کہ اجرت حصوں کے بقدر ہوگی تو یہ سوال پیدا ہوسکتا ہے کہ اس سے مال مشترک کے اصلی حصے مراد ہیں یا بٹوارہ کے نتیجہ میں ملنے والے حصے؟ مثلاً ایک شریک کا حصہ مشترک زمین کا آدھا ہے لیکن بٹوارہ کے ذریعہ صرف اس کا تہائی حصہ لیتا ہے، اس لئے کہ وہ حصہ عمدہ ہے تو اس پر بٹوارہ کی آدھی اجرت آئے گی یا تہائی؟

شافعیہ نے کہا: اجرت کو ملنے والے حصوں پر تقسیم کیا جائے گا، راجح مذہب یہی ہے، اس لئے کہ اجرت ملکیت کے خرچ میں داخل ہے جیسے مشترک جانور کا نفقہ[۳]۔

ب- اگر بٹوارہ کرانے والے اپنے اپنے حصوں کی مقدار کے خلاف تناسب سے اجرت برداشت کرنے پر متفق ہوجائیں اور انہوں نے تقسیم کنندہ پر اس کی شرط لگادی تو یہ شرط معتبر ہوگی یا لغو؟

شافعیہ کے یہاں قطعی طور پر اس کا اعتبار ہے، اس لئے کہ تقسیم کنندہ ان کا اجیر (مزدور) ہے، لہذا کسی صحیح اجارہ میں جس پر عقد ہوا صرف اسی کا مستحق ہوگا، بعض حنابلہ نے ان سے اتفاق کیا ہے لیکن کسی وجہ سے انہوں نے شرط کے بطلان کو معتمد کہا ہے[۴]، شافعیہ نے اجارہ فاسد ہونے کی صورت میں اجرت مثل کی تقسیم میں یہی طے کیا ہے[۱]۔

ج- اگر تقسیم کنندہ نے اجرت کے تذکرہ کے بغیر بٹوارہ مکمل کردیا تو اس کو اجرت نہیں ملے گی، یہ اس صورت پر قیاس ہے کہ اجرت کی تعیین کے بغیر دھونے کے لئے دھوبی کو کپڑا دے دیا جائے، ہاں اگر تقسیم کنندہ نے امام یا قاضی کی ہدایت سے بٹوارہ کیا تو اس صورت میں اس کو اجرت مثل ملے گی۔

یہی اکثر شافعیہ کی تحقیق ہے، حالانکہ اصول مقرر کرنے اور اس کی تفریعات میں خود ان کے یہاں آپس میں اختلاف ہے، مزنی اور ابن سریج کا اختلاف ہی کافی ہے، پھر یہ بجیرمی جو متاخرین شافعیہ میں بھی متاخر ہیں ان کی تحقیق یہ ہے کہ تقسیم کنندہ اجرت کا مستحق ہوگا اگرچہ بٹوارہ کا مطالبہ کرنے والے نے اس کے لئے کوئی تذکرہ نہ کیا ہو، موصوف کہتے ہیں: یہ بلا اجرت کوئی کام کرنے والے سے مستثنیٰ ہے[۲]۔

د- بٹوارہ کرانے والوں کا کسی تقسیم کنندہ کو اجرت پر رکھنے کا طریقہ یہ ہے کہ وہ سارے ہی لوگ گو کہ اپنے وکیل کے واسطے سے ایک عقد میں اس کو اجرت پر رکھیں اور اسی قبیل سے یہ ہے کہ کسی ایک نے اس کو اجرت پر رکھا اور باقی اس پر راضی ہوگئے یا ہر ایک شریک معین اجرت کے عوض اپنے حصہ کی تعیین کے لئے علاحدہ علاحدہ عقد میں اس کو اجرت پر رکھے۔ یہی شافعیہ و حنابلہ کی تحقیق ہے، البتہ متاخرین شافعیہ امام شافعی کے یہاں آخری صورت کو علی الاطلاق صحیح قرار دینے سے راضی نہیں ہیں، اس کی بنیاد یہ ہے کہ ہر شریک محض اپنے لئے عقد کرتا ہے تو دوسرے کی رضامندی کی ضرورت نہیں،

---

(۱) التحفہ وحواشیہا ۲/ ۶۷۔
(۲) بدائع الصنائع ۷/ ۱۹، مغنی المحتاج ۴/ ۴۲۰، المغنی لابن قدامہ ۱۱/ ۵۰۷۔
(۳) المہذب ۲/ ۳۰۸، مغنی المحتاج ۴/ ۴۱۹، نہایۃ المحتاج ۸/ ۲۷۰، روضۃ الطالبین ۱۱/ ۲۰۲۔
(۴) مغنی المحتاج ۴/ ۴۱۹، المہذب ۲/ ۳۰۶، مطالب أولی النہی ۶/ ۵۵۹۔

(۱) نہایۃ المحتاج ۸/ ۲۷۰، التجرید المفید ۴/ ۳۶۹۔
(۲) مغنی المحتاج ۴/ ۴۲۰، نہایۃ المحتاج ۸/ ۲۷۰، المہذب ۱/ ۴۱۰، التجرید المفید ۴/ ۳۶۹۔

حالانکہ انہوں نے اس میں باقی شرکاء کی رضامندی کی قید لگائی ہے اس لئے کہ علاحدہ علاحدہ ہر عقد دوسرے کی ملکیت میں اس کی اجازت کے بغیر تصرف کرنے کا متقاضی ہے۔

ماوردی وغیرہ نے امام شافعی کے قول کو قطعی کہا ہے[۱] اور اگر وہ ایسا نہ کریں بلکہ صرف بعض شرکاء ہی اس سے اجرت کا معاملہ کریں تو اجارہ مستاجر تک ہی رہے گا اور تنہا اسی پر اجرت ہوگی[۲]۔

ھ- ماہر قیمت لگانے والے کی اجرت اگر قیمت لگانے کی ضرورت ہو اور دستاویز لکھنے والے کی اجرت کے بارے میں وہی اختلاف ہے جو ہم تقسیم کار کی اجرت کے بارے میں پہلے لکھ چکے ہیں، یعنی کچھ لوگ کہتے ہیں کہ تقسیم کرنے والوں کی تعداد پر اور کچھ لوگ کہتے ہیں کہ حصوں کی مقدار پر تقسیم ہوگی[۳]۔

۳۷- اگر بعض شرکاء بٹوارہ کا مطالبہ کریں تو تقسیم کنندہ کی اجرت کون برداشت کرے گا؟ اس کے بارے میں فقہاء کے یہاں اختلاف ہے: جمہور فقہاء کے نزدیک جس نے بٹوارہ کا مطالبہ کیا اور جس نے مطالبہ نہیں کیا دونوں پر ہوگی، اس لئے کہ مستقل طور پر اپنی ملکیت سے منفعت ہر بٹوارہ سے ملتی ہے اور بٹوارہ میں اجیر کا عمل ہر بٹوارہ کرانے والے کے لئے ہوتا ہے، امام ابوحنیفہ سے ایک روایت اور بعض شافعیہ کی رائے ہے کہ اجرت تقسیم کا مطالبہ کرنے والے پر ہوگی، اس لئے کہ بٹوارہ سے گریز کرنے والے کو بٹوارہ سے ضرر پہنچ رہا ہے[۴]۔

(۱) مغنی المحتاج ۴/ ۴۱۹، المغنی لابن قدامہ ۱۱/ ۵۰۷۔
(۲) نہایۃ المحتاج ۸/ ۲۷۰۔
(۳) الخرشی ۴/ ۴۰۲، مغنی المحتاج ۴/ ۴۲۰۔
(۴) تکملۃ فتح القدیر ۸/ ۳۵۲، الخرشی ۴/ ۴۰۲، بلغۃ السالک ۲/ ۲۴۰، مغنی المحتاج ۴/ ۴۱۹، المغنی لابن قدامہ ۱۱/ ۵۰۷۔

ب-مقسوم لہ:

۳۸- کاسانی نے کہا: مقسوم لہ میں چار شرطیں ضروری ہیں:

اول: تقسیم کی ایک نوع یعنی جبراً قسمت تفریق میں اس پر ضرر نہ آئے۔

دوم: تقسیم کی ایک نوع میں رضامندی یعنی اپنے طور پر بٹوارہ کرنے کی صورت میں شرکاء کی رضامندی اگر وہ اہل رضا ہوں یا ان کے قائم مقام لوگوں کی رضامندی اگر وہ اہل رضا نہ ہوں۔

سوم: تقسیم کی دونوں انواع جبر و رضا میں شرکاء یا ان کے قائم مقام کی حاضری۔

چہارم: عدالتی بٹوارہ میں ملکیت پر گواہ[۱]۔

ج-مقسوم:

۳۹- مقسوم کی بعض خاص شرائط کا بیان پہلے آچکا ہے جو یہ ہیں:

-اتحاد جنس۔

-منقولات کے بٹوارہ میں اتحاد صنف۔

-بٹوارہ کے بعد تعلق کا ختم ہونا۔

-بٹوارہ سے تقسیم کردہ شئی کی قیمت کا کم نہ ہونا۔

-ہر صنف کا الگ الگ بٹوارہ محال ہونا۔

یہ سب جبری تقسیم میں ہیں اور آپ چاہیں تو اس کو ''جبری عدالتی بٹوارہ'' کہہ سکتے ہیں۔

۴۰- کچھ شرطیں ہیں جن کا بیان حسب ذیل ہے:

اول: مال مشترک عین یا منفعت ہو:

لہٰذا دین کا بٹوارہ صحیح نہیں ہوگا، ایک ہو یا متعدد، باہمی رضامندی سے ہو یا جبری ہو، یہ شرط حنفیہ وشافعیہ نے لکھی ہے، اس کے معتبر ہونے

(۱) البدائع ۷/ ۱۹ اور اس کے بعد کے صفحات۔

میں حنابلہ نے ان سے اختلاف کیا ہے اور انہوں نے دین کا بٹوارہ علی الاطلاق جائز قرار دیا ہے، یہی مالکیہ نے بھی کیا ہے البتہ انہوں نے دین واحد کا بٹوارہ آپسی رضامندی سے ہی جائز قرار دیا ہے، جبری بٹوارہ نہیں، اس لئے کہ جبری بٹوارہ میں قرعہ کا تصور نہیں [1]۔

دوم: مال مشترک بٹوارہ کے قابل ہو:

یہ شرط جبری تقسیم میں ضرر نہ ہونے کی شرط لگانے والوں کے یہاں متفق علیہ ہے اور ان حضرات کو ہم ماسبق میں جان چکے ہیں، اس لئے کہ بٹوارہ میں ضرر کا نہ ہونا ہی محل تقسیم کے قابل تقسیم ہونے کا مطلب ہے، البتہ یہ نہیں بھولنا چاہئے کہ بعض فقہاء اس شرط کو جبری تقسیم کے ساتھ خاص کرتے ہیں اور شرکاء کے باہمی رضا سے کسی بھی ضرر رساں بٹوارہ میں صحیح ہونے کے اعتبار سے کوئی مضائقہ نہیں سمجھتے، یہ حضرات حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ ہیں [2]، البتہ بعض حنفیہ کا اس میں کلام ہے جو گزرا اور بعض فقہاء اس شرط کو تقسیم کی دونوں انواع یعنی اجبار و تراضی میں اس کو عام مانتے ہیں اگر ضرر حد فساد تک پہنچ جائے یعنی مکمل طور پر منفعت باطل ہوجائے یا اس کی راہ پر ہو جیسا کہ گھٹیا انگوٹھی کے بٹوارہ میں اور یہ حضرات مالکیہ ہیں، لہذا ان کے یہاں فساد کی حالت میں صرف دو باتوں کا اختیار ہے تیسری چیز نہیں: یا تو شرکت کو باقی رکھنا ہوگا یا فروخت کرنا اور کم ضرر کی حالت میں ان دونوں باتوں اور ایک تیسری چیز یعنی باہمی رضامندی سے تقسیم کا اختیار ہوگا [3]۔

(۱) المجلۃ العدلیہ: دفعہ (۱۱۲۳)، بلغۃ السالک ۲/ ۲۳۸، الخرشی ۴/ ۴۰۴، نہایۃ المحتاج ۸/ ۲۷۵، مغنی المحتاج ۴/ ۴۲۶، قواعد ابن رجب ۴۱۶، مطالب أولی النہی ۳/ ۳۰۔

(۲) صاحب المغنی (۱۱/ ۴۹۶) کی تحقیق کے مطابق۔

(۳) الخرشی ۴/ ۴۰۹، ۴۱۲، بلغۃ السالک ۲/ ۲۴۱۔

سوم: مقسوم بٹوارہ کے وقت شرکاء کی ملکیت میں ہو:

یہ شرط ہر طرح کے بٹوارہ میں عام ہے، کسی ایک نوع کے بٹوارہ کے ساتھ خاص نہیں ہے اور مجور کے ولی کا بٹوارہ اس کا اپنے لئے نہیں ہے بلکہ خود مجور کے لئے ہے اور وہ مالک ہے، لہذا فضولی جس کو نہ ملکیت حاصل ہو، نہ ولایت اس کا بٹوارہ نافذ نہیں ہوگا تا آنکہ صحیح التصرف مالک یا اس کا صحیح شرعی نائب اس کی اجازت دے دے [1]، اس لئے کہ تقسیم ایسی چیز ہے کہ جو (وقوع کے بعد) اجازت کو قبول کرتی ہے۔

شافعیہ نے کہا: اگر کسی شریک نے باقی شرکاء کی غیر موجودگی میں بٹوارہ کردیا اور اپنا حصہ لے لیا، بعد میں باقی شرکاء کو علم ہوا تو انہوں نے اس کی توثیق کردی تو بٹوارہ صحیح ہے لیکن یہ صحت توثیق کے وقت سے ہوگی [2]۔

مالکیہ کہتے ہیں: جو شریک بٹوارہ میں موجود نہ ہو پھر وہ اس کا علم ہونے کے بعد جلد ہی اس کو نہ بدلے (اس پر نکیر نہ کرے) تو بٹوارہ اس پر لازم ہوگا اور یہ مہلت بٹوارہ کی توثیق ہوجائے گی [3]۔

قسمت اعیان:

۴۱ - اعیان عین کی جمع ہے، یہاں اس سے مراد دین ومنفعت کے بالمقابل چیز ہے، رہا دین تو اس کے بٹوارہ میں اختلاف (فقرہ/ ۴۰ میں) معلوم ہو چکا ہے، رہی منفعت تو اس کے بٹوارہ کی بحث انشاء اللہ آگے آئے گی۔

اعیان کی دو قسمیں ہیں: عقار اور منقول، عقار: زمین ہے، خواہ کاشت کی ہو یا غیر کاشت کی، منقول اس کے علاوہ چیز ہے مثلاً

(۱) بدائع الصنائع ۷/ ۲۶۷۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۸/ ۲۷۶۔

(۳) التحفہ وحواشیہا ۲/ ۷۱۔

کپڑے، برتن، جانور، قابل کاشت چیزیں، حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ تعمیر اور درخت بٹوارہ میں زمین کے تابع ہوتے ہیں، زمین ان کے تابع نہیں ہوتی ہے، لہذا زمین کے بٹوارہ میں اگر ان دونوں میں سے کوئی چیز کسی کے حصہ میں آجائے تو وہ اسی کی ہوگی، اس کے برعکس نہیں [۱]، یہ شافعیہ وحنابلہ کا مذہب ہے [۲]۔

اس کے برخلاف مالکیہ زمین، تعمیر اور درخت سب کو عقار مانتے ہیں، خرشی نے کہا: عقار: زمین اور اس سے متصل تعمیر یا درخت ہے [۳]۔

پھر عقار اور منقول میں سے ہر ایک ایسا ہوگا کہ اس کے اجزاء کے درمیان تفاوت نہیں ہوگا اور اس کو متشابہ کہتے ہیں یا ان میں تفاوت ہوگا جس کا بیان (فقرہ ۹) میں آچکا ہے۔

عقار کے بٹوارہ کی انواع:

۴۲ - عقار کا بٹوارہ ممکن ہے کہ افراز کے طور پر ہو یا تعدیل کے طور پر یا رد کے طور پر، اسی طرح ممکن ہے کہ جمع کے طور پر ہو یا تفریق کے طور پر اور جبری ہو یا باہمی رضامندی سے، اس لئے کہ یہ کبھی ایک جگہ ہوتی ہے اور کبھی متعدد جگہوں میں ہوتی ہے۔

ایک جگہ میں: قطعۂ زمین جس کے اجزاء معمولی فرق کے بغیر ایک دوسرے کے مشابہ ہوں مثلاً وہ زمین جس میں تعمیر اور درخت نہیں اور یہ ایک درجہ کی عمدہ یا ردی مٹی والی ہے اس کے بٹوارہ میں زیادہ سے زیادہ یہ کرنا ہوگا کہ گز سے ناپ کر اس کا رقبہ معلوم کرلیا جائے گا حتی کہ مالکیہ کے یہاں بھی جس کو ان کے متاخرین نے

(۱) ردالمحتار ۵/ ۱۶۹، المجلۃ العدلیہ: دفعہ (۱۱۶۳)، مجمع الأنہر ۲/ ۴۲۰۔
(۲) نہایۃ المحتاج ۸/ ۲۷۱، مغنی المحتاج ۴/ ۴۲۴، الباجوری علی ابن قاسم ۲/ ۱۷، دلیل الطالب ۱۰۸، ۱۴۰، کشاف القناع ۴/ ۱۴۰۔
(۳) الخرشی ۴/ ۲۸۰۔

معتمد کہا ہے [۱]، گو کہ اکثر کی رائے ہے کہ غیر مثلیات میں تعدیل قیمت کے بغیر ممکن نہیں ہوگی، پھر اس کے الگ الگ برابر برابر حصے کردئے جائیں گے، اگر بٹوارہ کرانے والوں کے حقوق مساوی ہوں یا سب سے چھوٹے حصے کے بقدر مساوی حصے لگائے جائیں گے، اجزاء کے ذریعہ بٹوارہ یا قسمت افراز کا یہی مطلب ہے۔

اسی طرح اس صورت میں بھی افراز کے طور پر اس کو بانٹا جاسکتا ہے اگر اس کی ہر جانب یکساں تعمیر یا درخت ہو اس طور پر کہ قیمت لگائے بغیر حصوں میں مساوات کا علم ہوجائے۔

اگر تعمیر یا درخت میں فرق ہو یا عمدہ یا ردی ہونے میں زمین میں فرق ہو تو تقویم کے بغیر تمام حصوں میں تعدیل اور تمام ٹکڑوں کو برابر کرنا ممکن نہیں ہوگا اور اس صورت میں قسمت تعدیل ہوگی بلکہ مال مشترک سے ہٹ کر کسی عوض (معدّل ایسا عوض جو تعدیل وتوازن پیدا کردے) کا سہارا لینے کی ضرورت پڑسکتی ہے جس کی ادائیگی ایک یا زیادہ شریک کریں گے تاکہ دوسرے حصوں کے ساتھ اس کا حصہ برابر ہوجائے اور کبھی بٹوارہ کرانے والے بلا کسی جبر کے اس پر متفق ہوجاتے ہیں اور اس صورت میں یہ تقسیم قسمت رد ہوگی۔

یہ بہرحال قسمت تفریق ہے، اس لئے کہ جگہ کا ایک ہونا فرض کیا گیا ہے، جو لوگ ضرورت کے استثناء کے ساتھ یا بلا استثناء قسمت رد پر جبر کرنے کو ناجائز کہتے ہیں اور قسمت افراز اور قسمت تعدیل میں مخصوص شرائط کے ساتھ اس کو جائز کہتے ہیں ان کے طریقہ کا بیان اور جو لوگ بہرحال اجبار کو جائز یا بہرحال اس کو ممنوع قرار دیتے ہیں ان کے طریقہ کا بیان آچکا ہے۔

البتہ جہاں زمین پر تعمیر ہو تو حنفیہ کہتے ہیں: مقسوم کو بٹوارہ کے ٹکڑوں پر مساوی کرنے کے لئے دو چیزیں ضروری ہیں:

(۱) بلغۃ السالک ۲/ ۲۳۹۔

رقبہ معلوم کرنا۔

تعمیر کی قیمت لگانا[1]۔

لیکن متاخرین حنفیہ اس کی تشریح کرتے ہوئے اس کا مطلب یہ بتاتے ہیں کہ زمین وتعمیر ہر ایک کی پیائش کردی جائے اور قیمت لگائی جائے، اس لئے کہ مقسوم کے ٹکڑوں کی تعدیل کے لئے مقسوم کی مالیت جاننے کی ضرورت ہے (گو کہ زمین کے تعلق سے اخیر میں) اور اس مالیت کا علم زمین اور تعمیر ہر ایک کے رقبہ اور قیمت معلوم کرنے پر موقوف ہے[2]۔

متعدد جگہوں میں مثلاً چند گھر، اراضی اور باغات ان سب کو ایک بٹوارہ میں جمع کرنا ممکن ہے، ان کی نوع ایک ہو یا مختلف جیسا کہ نوع کے اتحاد واختلاف کے بیان میں آچکا ہے اور قیمت کے لحاظ سے تمام حصوں کو برابر برابر کیا جائے گا اور یہ تقسیم قسمت جمع ہوگی لیکن یہ نوع یا جنس کے مختلف ہونے کی صورت میں صرف آپسی رضامندی کے بٹوارہ میں ہی ہوسکتا ہے، مثلاً ترکہ میں کچھ گھر، کچھ عمومی کاشت کی زمینیں اور کچھ باغات یا سب باغات ہیں لیکن بعض باغات میں انگور اور بعض میں انار یا سنترہ یا سیب یا اس طرح کی کوئی چیز ہے۔

نوع کے ایک ہونے پر یہ تقسیم جو محل کے متعدد ہونے کے سبب قسمت جمع ہے قابل اجبار ہے، تفصیلات میں بہت سے اختلافات ہیں جو گذر چکے ہیں اور یہ بھی گذر چکا ہے کہ بعض اہل علم مسئلہ کو برعکس بیان کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ مختلف اجناس وانواع کی تقسیم میں قسمت جمع کے طور پر بٹوارہ کرنے پر جبر ہوگا اگر کوئی ایک شریک بٹوارہ کا مطالبہ کرے، وہ شرکاء کے اتفاق کے بغیر قسمت تفریق کی اجازت نہیں دیتے۔

(۱) تکملۃ فتح القدیر ۸/ ۳۶۲۔

(۲) رد المحتار ۵/ ۱۷۲۔

عقار کی تقسیم کا طریقہ:

۴۳- بٹوارہ قرعہ کے ذریعہ ہوسکتا ہے اور قرعہ کے بغیر بھی، خواہ بٹوارہ باہمی رضامندی سے ہو یا جبری ہو، اس لئے کہ بالجبر تقسیم کنندہ کی طرف سے ہر حصہ کی علاحدہ علاحدہ تعیین کافی ہے جیسا کہ آئے گا البتہ تہمت سے بچنے کے لئے قرعہ کا استعمال معمول بہ طریقہ رہا ہے لیکن اگر تقسیم کرانے والے قرعہ پر اصرار کریں تو بعض شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ اس صورت میں قرعہ واجب ہوگا[1]، ہاں مثلی کے علاوہ میں مالکیہ کے یہاں قرعہ کے بغیر اجبار نہیں ہوگا[2]، بعض حنابلہ کے کلام میں بھی اس کا اشارہ ملتا ہے مثلاً صاحب ''الشرح الکبیر'' دیوار کی چوڑائی کے بٹوارہ کے بارے میں کہتے ہیں: اور جبر نہ ہونے کا احتمال ہے، اس لئے کہ اس میں قرعہ نہیں آتا، کیونکہ یہ اندیشہ ہے کہ ہر شریک کو وہ حصہ مل جائے جو دوسرے کی ملکیت سے متصل ہو[3] بلکہ یہی ان کا صریح مذہب ہے جیسا کہ انہوں نے اس کی صراحت کی ہے[4]۔

اسی طرح بٹوارہ کرانے والوں کا حصوں کو آپس میں کسی بھی طریقہ سے تقسیم کرنے پر راضی ہونا قرعہ کا سہارا لئے بغیر ممکن ہے بلکہ سرے سے تعدیل یا تقویم کے بغیر بھی بشرطیکہ مال ربوی (سود والا) نہ ہو بلکہ اگر ربوی ہو تو بھی اس بنیاد پر کہ بٹوارہ محض حقوق کی تمیز کا نام ہے[5] بلکہ مالکیہ کے نزدیک بھی اور اس بناء پر کہ بٹوارہ بیع ہے اگر وہ دونوں کھلی کمی بیشی کے باوجود اس پر آجائیں مثلاً ایک کھیت

(۱) الشرقاوی علی التحریر ۲/ ۴۹۹۔

(۲) التحفہ وحواشیہا ۲/ ۶۹۔

(۳) المغنی مع الشرح الکبیر ۱۱/ ۴۹۶۔

(۴) الفروع ۳/ ۸۵۴۔

(۵) بدائع الصنائع ۷/ ۱۹، رد المحتار ۵/ ۱۷۲، ۱۷۳، التحفۃ وحواشیہا ۲/ ۷۰، ۷۱، نہایۃ المحتاج ۸/ ۲۷۳۔

میوہ دو کھیتوں کے مقابلہ میں، اس لئے کہ اس صورت میں بٹوارہ بیع کے باب سے نکل کر جس کی بنیاد تجارتی مہارت اور ہر دو اطراف سے غالب آنے کی کوشش پر ہوتی ہے منیحہ (عطیہ) اور احسان کے باب میں چلا جاتا ہے[1]۔

البتہ مالکیہ قرعہ کے جواز کے لئے معین شرطیں ضروری قرار دیتے ہیں:

اول: قرعہ متماثل یا متجانس چیز میں ہوتا کہ دھوکہ کم رہے۔

دوم: ایک صفت والی مثلی یعنی کیلی یا وزنی یا عددی میں نہ ہو[2]۔

سوم: قرعہ میں دو حصوں کو جمع نہ کیا جائے، کیونکہ کوئی مجبوری نہیں ہے[3]۔

ابن تیمیہ دوسری شرط میں ان سے اتفاق کرتے ہیں۔

قرعہ کے ذریعہ بٹوارہ:

۴۴- فقہاء کے یہاں کسی اختلاف کے بغیر بٹوارہ میں قرعہ مشروع ہے گو کہ بٹوارہ کے علاوہ میں اس کی مشروعیت میں ان میں اختلاف ہے، حنفیہ بٹوارہ اور اس کے قائم مقام چیز کو چھوڑ کر دوسری چیزوں میں قرعہ کی مشروعیت میں اختلاف کرنے والوں کے ساتھ ہیں، وہ اس کے بارے میں کہتے ہیں: قرعہ، قمار (جوا) ہے، اس لئے کہ استحقاق کو قرعہ نکلنے پر معلق کیا جاتا ہے لیکن یہ علت بٹوارہ میں موجود نہیں ہے، اس لئے کہ بالجبر تقسیم کنندہ اگر قرعہ کے بغیر ہر ایک کا حصہ معین کر دے تو کافی ہے، کیوں کہ وہ قضاء کے معنی میں ہے لیکن اس پر طرف داری کا الزام آسکتا ہے، اس لئے وہ قرعہ کا سہارا لیتا ہے تا کہ کوئی شبہ باقی نہ رہے، اسی وجہ سے عہد رسالت سے آج تک قرعہ پر

(۱) بلغۃ السالک ۲/ ۲۴۲، حواشی الخرشی ۴/ ۴۰۹۔

(۲) بلغۃ السالک ۲/ ۲۳۹، حواشی الخرشی ۴/ ۴۰۱۔

(۳) الخرشی ۴/ ۴۰۱، بلغۃ السالک ۲/ ۲۳۹۔

عمل چلا آرہا ہے لہذا یہ اجماعی عملی طریقہ ہے[1]۔

اس کی تفصیل اصطلاح: ''قرعہ'' میں ہے۔

منقول متشابہ کا بٹوارہ:

اس کی اصل: ایک صفت کی مثلی چیز ہے، پھر اس کے ساتھ اس کے ہم معنی قیمی کو بھی لاحق کر دیا گیا ہے جس کے حصوں میں صورت و قیمت کے لحاظ سے فرق نہیں ہوتا ہے جیسے بعض کپڑے اور حیوان۔

۴۵- ایک صفت کی مثلی چیز میں (مثلی کے مفہوم میں اختلاف کے ساتھ) فی الجملہ فقہاء کا اتفاق ہے کہ اس کے بٹوارہ میں قیمت لگانے کی ضرورت نہیں ہے بلکہ کیل یا وزن وغیرہ کے ذریعہ محض اس کو علاحدہ علاحدہ کر دینا ہے، لہذا نہ تعدیل ہے نہ رد، البتہ مالکیہ کے یہاں ان چیزوں میں جن میں کمی بیشی جائز ہے جیسے میوہ کی طرح نا قابل ذخیرہ چیز ایک دوسرا طریقہ ہے: تحری وخرص کے طور پر اس کے بٹوارہ کا جائز ہونا ہے یا تو مطلقاً یا اگر وہ موزون (قابل وزن) کے قبیل سے ہو، دوسری نہ ہو بلکہ ابن القاسم نے اس چیز میں جس میں کمی بیشی ممنوع ہے تحری کا بٹوارہ دو شرطوں کے ساتھ جائز قرار دیا ہے:

-تھوڑی ہو۔

-موزون ہو مثلاً گوشت اور روٹی[2]۔

پھر بٹوارہ کبھی تو باہمی رضامندی سے ہوتا ہے اور کبھی جبراً، کیونکہ یہاں اجبار سے کوئی مانع نہیں کہ ضرر ہی نہیں ہے اس کو مطلقاً ممنوع قرار دینے والے حضرات مثلاً بعض روایات میں ابوثور اس سے مستثنیٰ ہیں اور کبھی جمع کے طور پر جیسے غلے مثلاً گیہوں یا جو کی ایک مقدار کے بٹوارہ میں اور کبھی تفریق کے طور پر مثلاً سونے کے ڈھلے ہوئے

(۱) تکملۃ فتح القدیر ۸/ ۳۶۳۔

(۲) الخرشی وحواشیہا ۴/ ۴۰۲۔

ٹکڑے کو وزن سے تقسیم کرنا۔

رہی مثلی سے ملحق چیز تو شافعیہ، حنابلہ اور بعض مالکیہ ہی وہ ہیں جو گذشتہ تمام باتوں میں اس کے بٹوارہ کو مثلی کے بٹوارہ کی طرح قرار دیتے ہیں۔

جب کہ حنفیہ اور جمہور قدیم مالکیہ یہ رائے رکھتے ہیں کہ ہر متقوم میں قیمت لگائی جائے گی[1] بناء بریں اس کا بٹوارہ قسمت تعدیل کے طور پر ہوگا اور یہ فرض کیا گیا ہے کہ اس میں رد کی ضرورت نہیں ہے۔

پھر کبھی جبری تقسیم ہوگی جہاں کوئی ضرر نہ ہو، کبھی باہمی رضامندی سے ہوگی اور باہمی رضامندی کی صورت میں کمی بیشی جائز ہوگی جیسا کہ اس کا بیان آ چکا ہے (دیکھئے: فقرہ/ ۴۳) اور کبھی جمع کے طور پر ہوگی جیسے متعدد متشابہ بکریوں یا گایوں کے بٹوارہ میں اور کبھی تفریق کے طور پر ہوگی جیسا کہ ایک عمارت کے بٹوارہ میں جس کا ایک حصہ دوسرے سے متصل ہو، اسی کے ساتھ اس کے اجزاء ایک دوسرے کے مشابہ ہوں اگر ہم اس پر چلیں کہ عمارت منقول ہے جیسا کہ جمہور کی رائے ہے۔

قرعہ کے ذریعہ یا بلاقرعہ منقول متشابہ کے بٹوارہ کے طریقہ میں وہی تفصیل ہے جو عقار کے بٹوارہ کے طریقہ میں گزری۔

غیر متشابہ منقول کا بٹوارہ:

۴۶ - غیر متشابہ منقول (مثلاً مختلف کپڑے، مختلف برتن اور مختلف حیوانات) کے بٹوارہ کی چند انواع ہیں:

قسمت جمع کے طور پر اس کا بٹوارہ تقویم (قیمت لگانے) کے ذریعہ تعدیل کے بغیر نہیں ہوگا، البتہ ان لوگوں کی رائے کے مطابق ہوسکتا ہے جو مثلیت کے تحقیق کے لئے اکثر صفات میں مماثلت کافی سمجھتے ہیں (دیکھئے: فقرہ/ ۴۳) وہ اس مماثلت کے پائے جانے پر اسی منقول متشابہ کو تطبیق دیتے ہیں جو مثلی کے ساتھ خاص ہوکر ماسبق میں آیا ہے، (دیکھئے: فقرہ/ ۴۳) اس میں اصل یہ ہے کہ اس کا بٹوارہ آپسی رضامندی کا بٹوارہ ہو البتہ وہ مختلف مذاہب میں الگ الگ خصوصی حالات میں قابل اجبار ہے، مثلاً حنفیہ کے یہاں اتحاد نوع کی حالت میں، مالکیہ کے یہاں تقارب نوع کی حالت میں اور شافعیہ کے یہاں صنف اور صنف کی صنف کے اتحاد کی حالت میں، اس میں کچھ تفصیلات ہیں جن میں سے بعض کا ذکر آ چکا ہے۔

اس کا بٹوارہ قسمت تفریق کے طور پر ہوگا اگر ہر ایک کا علاحدہ علاحدہ بٹوارہ ہو، اور اس کے علاوہ میں قسمت جمع کے طور پر ہوگا اور قسمت رد سے کوئی مانع نہیں، اگر بٹوارہ کرانے والے اس پر راضی ہوجائیں مثلاً ایک شریک کپڑے لے لے، اور دوسرا برتنوں کو اور قیمت کے لحاظ سے جو فرق آئے اس کو ادا کرے یا اس کو لے لے بشرطیکہ فرق کے طور پر جو ادائیگی ہو (یعنی جس سے برابری کی جائے) شرکت کے مال سے ہو یا اس شرط کی قید کے بغیر جیسا کہ ماسبق میں اختلاف آ چکا ہے، لیکن یہاں قسمت افراز کا تصور صرف ان لوگوں کے یہاں ہے جو مثلی کی تشریح میں توسع سے کام لیتے ہیں۔

خصوصی اعتبارات والے مسائل:

۴۷ - پہلا مسئلہ: ناقابل تقسیم کسی ایک عین کا بٹوارہ جیسے کپڑا، برتن اور ایک عقار جو اسی درجہ کا ہو یعنی اس کے بٹوارہ میں سارے یا بعض شرکاء کو ضرر پہنچے[1] یا بلا فائدہ مال کو خراب یا ضائع کرنا ہو۔

اس مسئلہ کا جواب کہ بٹوارہ پر جبر کیا جائے گا یا باہمی رضامندی

---

(۱) التحفہ وحواشیہا ۲/ ۶۸۔

(۱) جیسا کہ ضرر خاص کے اعتبار وعدم اعتبار میں اختلاف آ چکا ہے، مالکیہ علی الاطلاق اس کا اعتبار کرتے ہیں، (دیکھئے: فقرہ/ ۱۳)۔

سے ہوگا، ماسبق میں قسمت اجبار سے مانع ضرر کے معنی کے بیان سے معلوم ہوگا[1] تاہم مالکیہ کی اس مسئلہ پر زیادہ توجہ اور زیادہ تشریح ہے اور یہی اس کی تفصیل کا موقع ہے:

وہ یہ کہ مالکیہ اس صورت میں بٹوارہ پر تفریع کرتے ہوئے شریکین کو دو چیزوں کا اختیار دیتے ہیں، اور قاضی، غائب شریک کا نائب ہوگا، اور جو مناسب سمجھے گا اس کے لئے جاری کردے گا:

۱- شرکت کو باقی رکھنا اور مشترک طور پر عین سے فائدہ اٹھانا۔

۲- عین کو فروخت کرکے اس کے ثمن کو تقسیم کرلینا، اسی کی ایک صورت یا اسی کے درجہ میں یہ ہے کہ بازار میں اس کا نرخ ٹھہرنے کے بعد (یا ماہر سے قیمت لگوانے کے بعد، اگر بازار کے نرخ سے شرکاء راضی نہ ہوں) اس کی نیلامی ہو، اور اس کو "مقاوات" کہتے ہیں[2]، اب جو اس کو زیادہ سے زیادہ کے عوض لینا چاہے گا وہ لے لے گا اور اگر دونوں برابر ہوں تو فروخت کرنے سے گریز کرنے والا اس کو لینے کا زیادہ حق دار ہے پھر جو اس کو لے گا وہ دوسرے کو مجموعی طور پر ثمن میں اس کے حق کا معاوضہ دے گا۔

یہ اس صورت میں ہے جب کہ بٹوارہ محض فساد ہو مثلاً کنویں کا بٹوارہ لیکن اگر بٹوارہ ضرر رساں تو ہو تاہم بٹوارہ کے بعد تقسیم شدہ شئی سے کسی طرح کا انتفاع جو بٹوارہ سے قبل اس کی منفعت کی جنس کے خلاف ہو، ممکن ہو مثلاً ایک گھر ہے جس کو بٹوارہ کے بعد دو جانوروں کے باندھنے کی جگہ بنانا ممکن ہو تو اس صورت میں شرکاء کو ایک تیسری شکل کا اختیار حاصل ہوگا، وہ یہ کہ بہ طریق آپسی رضامندی اس عین کو تقسیم کرلیں۔

تاہم بیع پر جبر ان حضرات کے یہاں چند شرائط کے ساتھ مشروط ہے:

الف- شریکین میں سے کوئی بیع کا مطالبہ کرے، لہذا کسی کے مطالبہ کے بغیر عین کی بیع پر جبر نہیں ہوگا۔

ب- وہ عین جیسا کہ ہم بیان کرچکے ہیں نا قابل بٹوارہ ہو، اس لئے کہ قابل بٹوارہ ہونے کی صورت میں جو بٹوارہ کو بیع پر ترجیح دے اس کو بیع پر مجبور نہیں کیا جائے گا[1]۔

ج- بیع کا مطالبہ کرنے والے کے حصہ کا ثمن کم ہوا گر اس حصہ کو الگ فروخت کیا جائے ورنہ اگر وہ چاہے تو اپنے حصہ کو تنہا فروخت کردے، اس لئے کہ اس میں اس کا کوئی ضرر نہیں ہے۔

د- ثمن کا وہ فرق جو اس حصہ کو تنہا فروخت کرنے پر مرتب ہو، اس کا دوسرا شریک پابند نہ ہو، ورنہ بیع پر اس کو مجبور کرنے کا کوئی مطلب نہیں۔

ہ- دونوں شریک مجموعی طور پر اس عین کے مالک ہوں، لہذا اگر ہر شریک اپنے حصہ کا علاحدہ علاحدہ مالک ہوا ہو تو اس کو یہ حق نہیں ہوگا کہ اپنے شریک کو بیع پر مجبور کرے، اس لئے کہ وہ علاحدہ اس کا مالک ہوا ہے تو علاحدہ اس کو فروخت بھی کرے گا لیکن کبار مالکیہ میں سے ابن عبدالسلام اس شرط کا انکار کرتے ہیں، یزناسی نے کہا: اس وقت عمل اس شرط کے نہ ہونے پر ہے[2]۔

و- وہ عین ایسی جائداد ہو جو آمدنی کا ذریعہ ہو مثلاً چکی، روٹی پکانے کی جگہ، کارخانہ اور حمام، اس لئے کہ آمدنی والی جائداد حصہ کی قیمت کو کم نہیں کرتی اگر اس کو تنہا فروخت کیا جائے بلکہ اس میں اضافہ ہوسکتا ہے، ابن عرفہ اس شرط کے منکر ہیں (اور اگر اس شرط کو تسلیم بھی کرلیا جائے تو حصہ کے ثمن میں نقص والی شرط کے ہوتے ہوئے اس

---

(۱) دیکھئے: فقرہ/ ۱۳۔
(۲) الخرشی ۴/ ۲۷۴۔

(۱) حواشی التحفہ ۲/ ۷۳۔
(۲) حواشی التحفہ ۲/ ۷۲۔

قسمت ۴۸

کی ضرورت نہیں رہتی)[1]۔

بیع پر جبر کرنے کے لئے مالکیہ کی دلیل شفعہ پر قیاس ہے، دونوں میں قدر مشترک دفع ضرر ہے[2]، جمہور حنفیہ، شافعیہ اور بہت سے حنابلہ اس کی تردید کرتے ہیں، کیونکہ اصل یہ ہے کہ ملکیت کے ازالہ پر جبر کرنا مشروع نہیں، اس لئے کہ فرمان باری ہے:"لاَ تَأْكُلُوْا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلاَّ أَنْ تَكُوْنَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ"[3] (آپس میں ایک دوسرے کا مال ناحق طور پر نہ کھاؤ ہاں البتہ کوئی تجارت باہمی رضامندی سے ہو)۔

لہذا منتقل کرنے والی دلیل کے بغیر کسی سے ملکیت منتقل نہیں ہوگی اور یہاں پر یہ منتقل کرنے والی دلیل نہیں ہے، کیونکہ شفعہ پر قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے، اس لئے کہ اگر شفعہ مشروع نہ ہوتا تو ہمیشہ کے لئے نت نیا ضرر لازم آتا، شریک کے ساتھ بیع کا مسئلہ اس نوعیت کا نہیں ہے[4] اور غالبًا اسی وجہ سے ابن رشد (حفید) نے اس کو چھوڑ کر دفع ضرر کے لئے محض استصلاح سے استدلال کیا ہے، حالانکہ اس میں گریز کرنے والے شریک پر ضرر ڈالنا ہے، لہذا یہ دو ضرروں میں موازنہ ہے، دیکھئے: وہ کہتے ہیں: یہ قیاس مرسل کے باب سے ہے[5]۔

حنابلہ اپنے معتمد قول میں مالکیہ کے ساتھ اتفاق کرتے ہیں کہ شریک کو اپنے شریک کے ساتھ بیع پر مجبور کیا جائے گا بلکہ وہ علی الاطلاق کہتے ہیں: جس نے اپنے شریک کو کسی بھی ایسی چیز میں بیع کے لئے بلایا جو ضرر یا عوض لوٹائے بغیر نا قابل تقسیم ہے تو شریک کو اس

(۱) الخرشی ۴/ ۴۱۳، التحفہ وحواشیہا ۲/ ۷۲، ۷۳۔
(۲) الخرشی ۴/ ۴۱۳۔
(۳) سورۂ نساء/ ۲۸۔
(۴) بدائع الصنائع ۷/ ۲۰، مغنی المحتاج ۴/ ۴۲۶۔
(۵) بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۶۸۔

کے قبول کرنے پر مجبور کیا جائے گا اور اگر شریک انکار کرے تو دونوں کی مرضی کے بغیر فروخت کر کے ثمن تقسیم کر دیا جائے گا، وہ مزید کہتے ہیں کہ اگر اس کو اجارہ پر دینے کے لئے کہا جائے تو بھی اس کو مجبور کیا جائے گا[1]۔

بہت سے حنابلہ کی رائے ہے کہ شریک کو اپنے شریک کے ساتھ بیع پر مجبور کرنے کے لئے بیع کا مطالبہ ضروری نہیں ہے بلکہ بٹوارہ کا مطالبہ کافی ہے، اس لئے کہ شریک کا حق قیمت کے نصف میں ہے، نصف حصہ کی قیمت میں نہیں ہے، لہذا سارے کو فروخت کئے بغیر اس کو اپنے حق تک رسائی حاصل نہیں ہوگی اور اسی وجہ سے سرایت والی صورت میں شریعت کا حکم ہے کہ پورے غلام کی قیمت لگائی جائے، پھر شرکاء کو ان کے حصوں کی قیمت دی جائے[2]۔

دوسرا مسئلہ: پانی کا چشمہ:

۴۸- اس کا بٹوارہ نہ جبرًا ہوگا، نہ آپسی رضامندی سے، کیونکہ اس کا بٹوارہ اسی طرح ممکن ہے کہ دو حصوں یا اس سے زیادہ حصوں کے درمیان ایک رکاوٹ یا ایک سے زائد رکاوٹیں رکھ دی جائیں اور ایسا کرنے میں اتنا ضرر اور پانی میں کمی آئے گی کہ جس سے بٹوارہ فاسد ہوجائے گا، ہاں اگر پانی کے بہنے کی جگہ اس قدر چوڑی ہو کہ اس کو دو حصوں میں تقسیم کیا جاسکتا ہو تو آپسی رضامندی سے اس کا بٹوارہ صحیح ہے، جبرًا نہیں، کیونکہ مساوات قائم کرنا ممکن نہیں ہے، اس لئے کہ پانی کا بہاؤ ایک طرف قوی اور دوسری طرف کمزور ہوسکتا ہے، اسی طرح خود پانی کو بھی آپسی رضامندی سے تقسیم کیا جاسکتا ہے جیسی شرکاء کی مرضی ہو، رہا جبرًا بٹوارہ تو قِلْد (وہ پیمانہ جس سے ہر حقدار کو

(۱) الفروع ۴/ ۸۴۶۔
(۲) قواعد ابن رجب/ ۱۴۵۔

اس کا حق دیا جاسکے)[۱] کے بغیر نہیں ہوگا، یہی مالکیہ کی تحقیق ہے[۲]، حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے اصول آپسی رضامندی سے (جبراً نہیں) بذات خود چشمہ کے بٹوارہ کے خلاف نہیں ہیں جیسا کہ ماسبق سے مفہوم ہوتا ہے۔

تیسرا مسئلہ: راستہ نکالنے اور اس کی مقدار میں اختلاف:

۴۹ - حنفیہ نے کہا: اگر بٹوارہ کرانے والوں کا کسی گھر یا زمین کے بٹوارہ میں اختلاف ہو: کچھ کہیں کہ ہم بٹوارہ کریں گے اور راستہ نہیں چھوڑیں گے اور کچھ کہیں کہ: راستہ چھوڑیں گے تو قاضی غور کرے کہ حتی الامکان مصلحت اور مکمل طور پر بٹوارہ کے مفہوم کو بروئے کار لانے میں تطبیق دی جاسکے، اب اگر ہر ایک کے پاس اتنی گنجائش ہے کہ اپنا علاحدہ راستہ بنالے تو مکمل طور پر بٹوارہ کے مفہوم پر عمل کرے گا اور کوئی چیز ان میں مشترک نہیں چھوڑے گا ورنہ اگر مصلحت کا تقاضا ہو کہ ان میں ایک مشترک راستہ باقی رہے، کیونکہ راستہ کے بغیر تقسیم کردہ شئی سے پورا انتفاع ممکن نہ ہوگا تو قاضی ان کو اس پر مجبور کرے گا اور راستہ چھوڑ کر باقی کو تقسیم کردے گا، راستہ پہلی شرکت پر بلا ردوبدل باقی رکھے گا الا یہ کہ کسی طرح کی تبدیلی کی آپس میں شرط قرار پائے، مثلاً ان کا اتفاق ہوجائے کہ راستہ تفاوت کے ساتھ ان میں مشترک رہے گا، حالانکہ پہلے مساوات کے ساتھ تھا، اس لئے کہ ربویات (سودی مال) کے علاوہ میں آپسی رضامندی سے تفاوت کے ساتھ بٹوارہ جائز ہے، یا ان کا اتفاق ہوجائے کہ راستہ کی ملکیت کسی ایک کی ہوگی، باقی شرکاء کو محض گزرنے کا حق حاصل ہوگا، الفتاوی الہندیہ میں یہ قید لگائی گئی ہے کہ راستہ کی ملکیت اس شریک کے لئے ہوگی جس نے اس کے بدلہ میں اپنے حصہ میں سے کچھ چھوڑا ہو لیکن ''المجلہ'' میں اس قید کو نظر انداز کیا ہے[۱] اور اگر راستہ کی مقدار میں شرکاء کا اختلاف ہو، بعض شرکاء اس کو بہت زیادہ کشادہ اور بعض اس کو بہت تنگ رکھنا چاہیں، بعض شرکاء اس کو اونچا اور بعض اس کو پست رکھنا چاہیں (یعنی اس میں اختلاف ہو کہ اوپر کہاں تک راستہ رہے گا تاکہ اس کے اوپر کوئی فریق کچھ تعمیر کرسکے) تو قاضی اس کو گھر کے دروازہ کے عرض اور اس کی اونچائی کے مطابق کردے، اس لئے کہ اس سے مقصود پورا ہوجائے گا، اس سے زیادہ کی ضرورت نہیں ہوگی، اس کی وہی بلندی مقرر کرے گا جو ہم نے اوپر لکھی ہے تاکہ اس مقدار کے بعد جو اس کی فضاء ہے شرکاء اس سے انتفاع کرسکیں، مثلاً کوئی شریک جناح (برآمدہ) نکالے، اس لئے کہ وہ اس صورت میں اپنے خالص حق پر باقی ہے، کیونکہ دروازہ کی اونچائی کے اوپر جو فضاء ہے وہ ان میں تقسیم شدہ ہے، نیز یہ تحدید مشترک راستہ کے اوپر اس سے نیچی تعمیر کی شکل میں کسی شریک کی طرف سے ظلم وزیادتی سے مانع ہے، کیونکہ وہ اس صورت میں مشترک فضاء پر تعمیر کرنے والا ہوگا اور یہ باقی شرکاء کی رضا کے بغیر ناجائز ہے، یہ گھر کے راستہ کا حکم ہے، رہا کھیت کا راستہ تو ایک بیل کے گزرنے کے بقدر ہوگا، اس لئے کہ کاشت کاری کے واسطے راستہ ضروری ہے، لہذا اس میں ادنی حد پر اقتصار کیا جائے گا اور اگر دو بیلوں کے گزرنے کی ضرورت پڑتی ہے تو گاڑی وغیرہ کے گذرنے کی ضرورت بھی ہوتی ہے جن کے حجم میں کھلا تفاوت ہوتا ہے، لہذا اس کی کوئی آخری حد نہ ہوگی[۲]۔

---

(۱) مالکیہ کے کلام سے یہی سمجھ میں آتا ہے، محیط المحیط میں ہے: قلد (کسرہ پھر سکون کے ساتھ) کا معنی ہے: پانی میں حصہ، لہذا پانی کے آلہ میں اس کا استعمال اسی کے قریب ہے۔

(۲) الخرشی ۴/ ۴۱۰، بلغۃ السالک ۲/ ۲۴۲۔

(۱) دفعہ (۱۱۴۵)۔

(۲) تکملۃ فتح القدیر ۸/ ۳۶۵، ۳۶۶، رد المحتار ۵/ ۱۷۳۔

کمیٹی کی رائے ہے کہ یہ ان کے زمانہ کے عرف سے متاثر ہے، رہا اب تو ایک بیل کے گزرنے کی ضرورت کم ہی ہوتی ہے، اب ضرورت تقریبا گاڑیوں اور

دوسرے مذاہب میں اس کے خلاف ہے، ان کا ماخذ حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث میں نبی کریم ﷺ کا یہ ارشاد ہے: "إذا اختلفتم في الطريق جعل عرضه سبعة أذرع"[1] (جب راستہ کے بارے میں تمہارا اختلاف ہوتو اس کی چوڑائی سات ہاتھ رکھی جائے) یہاں حنابلہ یہ تنبیہ کرنے کے خواہاں ہیں کہ یہ حدیث چند لوگوں کی مملوکہ زمین کے بارے میں ہے جس میں وہ کوئی تعمیر کرنا چاہتے ہوں، اب اس میں سے راستہ کے لئے کس قدر چھوڑیں اس میں باہم اختلاف ہوجائے اور یہ کہ اس حدیث کا عام راستہ سے قطعاً کوئی تعلق نہیں کہ اس سے یہ استدلال کیا جاسکے کہ عام راستہ کو سات ہاتھ تک تنگ کرنا جائز ہے جیسا کہ مالکیہ کے کلام سے متبادر ہوتا ہے[2]۔

مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ راستہ میں شریک کو حق نہیں ہے کہ اس میں چھجہ نکالے، اس کی اونچائی جتنی بھی ہو، البتہ باقی شرکاء راضی ہوں تو جائز ہے، لیکن مالکیہ وشافعیہ ہر ایک کے یہاں جواز کی ایک رائے موجود ہے بشرطیکہ روشنی کو روکنے یا سوار کے لئے رکاوٹ پیدا کرنے کی وجہ سے ضرر نہ ہو، یہی "المدونہ" کا مذہب اور حنفیہ کے مذہب سے زیادہ مشابہت رکھتا ہے[3]۔

= کاشت کاری کے ٹریکٹروں کے گزرنے میں منحصر ہوکر رہ گئی ہے، لہذا ٹریکٹروں کے اکثر جو حجم ہوتا ہے اسی کو معیار بنانا چاہئے، اب یہی متعین ہے تاکہ جہاں کاشت کاری اس حد تک ترقی کرچکی ہے وہاں ضرر اور حرج کو دور کیا جاسکے۔

(۱) نیل الأوطار ۵/ ۲۶۲، الخرشی ۴/ ۲۷۷، قواعد ابن رجب ۲۰۲۔
حدیث: "إذا اختلفتم في الطريق......" کی روایت مسلم (۳/ ۱۲۳۲) نے کی ہے۔

(۲) قواعد ابن رجب ۲۰۲، حواشی الخرشی ۴/ ۲۷۷۔

(۳) الخرشی ۴/ ۲۷۸، منہاج الطالبین بتعلیق السراج ۲۳۵، دلیل الطالب ۱۱۸۔

چوتھا مسئلہ: بالائی وزیریں حصہ:

۵۰ - بالائی اور زیریں حصہ ایک کمرہ کا ہو یا دو کمروں کا یا ایک عمارت میں دو متصل مکانوں کا ہو، چند ہونے کی صورت میں اس کی شکل یہ ہے کہ دونوں میں سے ایک دو آدمیوں کا مشترک ہو اور دوسرا کسی تیسرے شخص کا[1]۔

کیا بالائی وزیریں حصہ ایک صفت کی ایک جنس (نوع) ہے کہ ان دونوں کا عین کا اعتبار کرتے ہوئے قسمت جمع کے طور پر بٹوارہ ہوگا اور قیمت کا اعتبار نہیں کیا جائے گا یعنی ان دونوں کو گز اور پیمائش سے بانٹا جائے گا اور صحن میں تقسیم سطح یا زمین سے ہوگی، عمارت میں نہیں یا وہ دونوں مختلف صفت کی ایک جنس ہیں کہ قسمت جمع کے طور پر ان دونوں کے بٹوارہ میں تعدیل کرنا قیمت کا اعتبار کئے بغیر ناممکن ہے؟

پہلی رائے امام ابوحنیفہ وابویوسف کی اور دوسری امام محمد کی ہے، محل نزاع صرف قسمت اجبار ہے، قسمت تراضی نہیں، کیونکہ بٹوارہ کرانے والے اس طرح کی جگہ پر جس طرح چاہیں راضی ہوجائیں۔

امام ابوحنیفہ وابویوسف کے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہاں مقصود رہائش ہے اور اصل رہائش میں بالائی وزیریں میں کوئی فرق نہیں ہے، لہذا اہم دوسرے فوائد مثلاً ہواخوری اور گرمی سے بچاؤ میں دونوں کے باہمی فرق کی پرواہ نہیں کریں گے۔

امام محمد کے قول کی وجہ یہ ہے کہ دوسرے منافع کو نظر انداز کرنا ممکن نہیں ہے، اس لئے کہ عین کی قیمت میں ان کا بڑا اثر ہوتا ہے ورنہ بٹوارہ غیر منصفانہ ہوگا۔ حالانکہ تعدیل (برابری کرنا) ہی قسمت اجبار کی اساس وبنیاد ہے اور بلاشبہ بالائی وزیریں ہر ایک کے خصوصی

(۱) العنایہ بہامش تکملۃ فتح القدیر ۸/ ۳۶۶۔

قسمت ۵۰

منافع ہیں، چنانچہ زیریں حصہ میں یہ گنجائش ہے کہ کنواں یا تہ خانہ یا اصطبل بنادیا جائے بالائی حصہ میں یہ گنجائش نہیں ہے اور جب کہ بالائی حصہ میں (سفل میں نہیں) دیوار اور اس کی بنیادوں پر آنے والی رطوبت کے مضر اثرات سے بچا جاسکتا ہے، کھلی اور صاف ہوامل سکتی ہے اور سفل میں یہ سہولت نہیں ہے اور چونکہ لوگوں کی اغراض ان منافع سے وابستہ ہیں اس وجہ سے ہر زمانہ اور جگہ میں ان میں کافی فرق ہوتا ہے۔

قدوری کہتے ہیں: ہر ایک کی علاحدہ علاحدہ قیمت لگائی جائے گی اور قیمت کے لحاظ سے بٹوارہ ہوگا، اس کے سوا کوئی دوسرا طریقہ معتبر نہیں ہوگا، صاحب ''الہدایہ'' کہتے ہیں: آج فتوی امام محمد کے قول پر ہے[1]۔

قیمت کے بغیر صرف گز اور پیائش سے بٹوارہ پر امام ابوحنیفہ وابویوسف کے باہمی اتفاق کے بعد ان میں گز کے ذریعہ بٹوارہ کے طریقہ میں اختلاف ہے کہ زیریں حصہ کا ایک گز بالائی حصہ کے ایک گز کے مقابلہ میں ہوگا یا زیریں حصہ کا ایک گز بالائی حصہ کے دو گز کے مقابلہ میں ہوگا؟ دوسرا قول امام ابوحنیفہ کا ہے اور پہلا امام ابویوسف کا۔

امام ابویوسف تو اپنی اصل پر چلے ہیں کہ مقصود رہائش ہے اور اس میں کوئی فرق نہیں ہے، اس لئے کہ بالائی حصہ والا اپنے بالائی حصہ پر زیریں حصہ والے یا کسی اور کی رضاء کے بغیر تعمیر کرسکتا ہے، اسی طرح زیریں حصہ والا اپنے زیریں حصہ پر کسی کی رضاء کے بغیر تعمیر کرسکتا ہے۔

رہے امام ابوحنیفہ تو چونکہ ان کے یہاں اصول یہ ہے کہ بالائی حصہ والے کو یہ حق نہیں کہ زیریں حصہ والے کی رضاء کے بغیر اپنے بالائی حصہ پر تعمیر کرے تو ان کے یہاں مقصود یعنی رہائش میں فی الجملہ فرق ہوگیا گو کہ اصل رہائش میں فرق نہ ہو، چنانچہ زیریں والا رہائش کرتا ہے اور یہ ایک منفعت ہے اور وہ اپنے زیریں کے اوپر حسب منشاء رہائش میں توسیع کے لئے تعمیر کرسکتا ہے جو دوسری منفعت ہے جب کہ بالائی منزل والے کو صرف ایک منفعت حاصل ہے، یعنی رہائش کی، اپنے بالائی حصہ پر تعمیر کرکے اس میں توسیع نہیں کرسکتا اور جب یہاں ایک منفعت دو منفعت کے مقابلہ میں ہے تو عدل وانصاف کا تقاضا ہے کہ اسی طرح بٹوارہ بھی ایک تہائی دو تہائی پر ہو، اس لئے کہ دو منفعت کے ساتھ ایک تہائی ایک منفعت کے ساتھ دو تہائی کے مساوی ہوجائے گا۔

اگر ایک کمرہ کا زیریں اور دوسرے کا بالائی دو آدمیوں میں مشترک ہو اور کوئی ان دونوں کے بٹوارہ کا مطالبہ کرے تو بلا کسی اختلاف کے مکان کو قیمت کے لحاظ سے تقسیم کیا جائے گا، رہا صحن تو گز (یعنی پیائش) سے تقسیم کیا جائے گا، زیریں کا ایک گز بالائی کے دو گزوں کے مقابلہ میں ہوگا یعنی ایک تہائی اور دو تہائی کے لحاظ سے بٹوارہ ہوگا، یہ امام (ابوحنیفہ) کے نزدیک ہے، زیریں کا ایک گز بالائی کے ایک گز کے مقابلہ میں یعنی مساوات کے ساتھ بٹوارہ ہوگا، یہ امام ابویوسف کے نزدیک ہے جب کہ امام محمد کے نزدیک دونوں کی قیمت لگائی جائے گی اور قیمت کے اعتبار سے دونوں کا بٹوارہ ہوگا مساوات یا تہائی ہونا لازم نہیں ہے اور اگر دونوں قیمت میں برابر ہوں تو ایک گز بمقابل ایک گز تقسیم ہوگا اور اگر ایک کی قیمت دوسرے کی دوگنا ہو تو اعلی قیمت والے کا ایک دوسرے کے دو گزوں کے مقابلہ میں تقسیم ہوگا، دوسرا جو بھی ہو۔

اگر ایک مکمل مکان (بالائی وزیریں) اور ایک دوسرے مکان کا صرف بالائی دو آدمیوں کا مشترک ہو اور کوئی ایک بٹوارہ کا مطالبہ

---

(۱) تکملۃ فتح القدیر ۸/۳۶۶۔

کرے تو تعمیر کو قیمت سے تقسیم کیا جائے گا اور زمین کو امام صاحب کے نزدیک چوتھائی کے لحاظ سے تقسیم کیا جائے گا، اس لئے کہ مکمل مکان کا ایک گز تنہا بالائی کے تین گزوں کے مقابلہ میں رکھا جائے گا، امام ابو یوسف کے نزدیک بٹوارہ تہائی کے لحاظ سے ہوگا، کیونکہ مکمل مکان کا ایک گز تنہا بالائی کے صرف دو گزوں کے مقابلہ رکھا جائے گا اور امام محمد کے نزدیک اس کا بٹوارہ بلا کسی قید کے اس طریقہ پر ہوگا جو قیمت کے لحاظ سے بٹوارہ کا متقاضی ہو۔

اگر ایک مکمل مکان (بالائی وزیریں) اور دوسرے کا صرف زیریں ہو، ایک شریک بٹوارہ کا مطالبہ کرے تو قیمت کے لحاظ سے تعمیر کو تقسیم کر دیا جائے گا، پھر صحن کا بٹوارہ امام صاحب کے نزدیک مکمل مکان کا ایک گز بمقابلہ صرف زیریں کے ڈیڑھ گز کی اساس پر ہوگا، امام ابو یوسف کے نزدیک تہائی کے لحاظ سے ہوگا، کیونکہ مکمل مکان کا ایک گز تنہا زیریں کے صرف دو گزوں کے مقابلہ میں رکھا جائے گا اور امام محمد کے نزدیک حسب تقاضا قیمت کے لحاظ سے بٹوارہ ہوگا۔

حنفیہ نے اس مسئلہ کی یہی تحقیق کی ہے [۱]۔

اشیاء کے بٹوارہ پر مرتب ہونے والے اثرات:

جب اشیاء کا بٹوارہ صحیح مکمل ہو جائے تو اس پر مختلف اثرات مرتب ہوتے ہیں جن میں سے چند اہم یہ ہیں:

۵۱ - اول: بٹوارہ کا لازم ہونا۔

حنفیہ نے کہا: بٹوارہ لازم ہوگا اگر خیار کا کوئی سبب نہ پایا جائے (دیکھئے: فقرہ ۵۴) اس لئے کہ وہ ایک آدمی کے چاہنے سے رجوع کے قابل نہیں ہے بایں معنی کہ کوئی ایک یا زیادہ سارے شرکاء

(۱) تکملۃ فتح القدیر ۸/ ۳۶۶، ۳۶۹، بدائع الصنائع ۷/ ۲۷۔

کے اتفاق کے بغیر بٹوارہ کو توڑ کر مال کو دوبارہ مشترک نہیں کر سکتے۔

تقسیم کنندہ کی طرف سے ہر ایک کے لئے اس کے حصہ کی تعیین کر دینے کے بعد بٹوارہ مکمل ہو جاتا ہے، خواہ یہ تقسیم کنندہ قاضی کا مقرر کردہ ہو یا ایسا تقسیم کنندہ ہو جس کو انہوں نے اپنے لئے حکم مقرر کر لیا ہو تا کہ وہ اس تعیین کو انجام دے اور اپنے ہاتھوں علاحدہ کئے ہوئے حصہ کا ہر ایک کو پابند کرے، خواہ یہ قرعہ کے ذریعہ ہو یا قرعہ کے بغیر [۱] اور اس طرح بھی بٹوارہ مکمل ہو جاتا ہے کہ وہ آپسی رضامندی سے کسی بااختیار حکم کے بغیر بٹوارہ کر لیں اور کوئی قرعہ اندازی کر لیں جس سے تمام حقداروں کے حصے نکل آئیں اور اس کے لئے آخری جزو کو چھوڑ کر تمام اجزاء پر قرعہ ڈالنا کافی ہے، اس لئے کہ آخری جزو خود بخود باقی ماندہ شریک کے لئے متعین ہو جائے گا اور تب بعض شرکاء کے لئے اس حال میں دوران قرعہ یعنی اس حد تک قرعہ کے پہنچنے سے قبل رجوع کرنے کا حق ہوگا [۲] اور اگر وہ قرعہ کا استعمال نہ کریں اور باہمی رضامندی سے اس پر اکتفاء کریں کہ ہر شریک ایک معین حصہ اپنے لئے خاص کر لے تو محض اس رضامندی سے بٹوارہ مکمل نہ ہوگا بلکہ اس کا مکمل ہونا اس پر موقوف ہوگا کہ ہر ایک اپنے حصہ پر قبضہ کر لے یا قاضی کا فیصلہ ہو [۳]۔

انہوں نے کہا: اگر گھر دو آدمیوں کا ہو، وہ آپس میں بٹوارہ کر لیں کہ ایک شریک اس کے پچھلے حصہ سے تہائی حصہ مع اس کے سارے حقوق کے لے لے اور دوسرا شریک اس کے اگلے حصہ سے دو تہائی حصہ کو مع اس کے سارے حقوق کے لے لے تو ان دونوں میں ہر ایک کو اس سے رجوع کرنے کا حق حاصل ہوگا جب تک دونوں میں حد بندی نہ ہوئی ہو، حد بندی سے قبل جو کچھ ان دونوں نے کہا ہے

(۱) تکملۃ فتح القدیر ۸/ ۳۶۳، الفتاوی الہندیہ ۵/ ۲۱۷۔

(۲) رد المحتار ۵/ ۱۶۲۔

(۳) الفتاوی الہندیہ ۵/ ۲۱۷۔

اس پر رضامندی کا اعتبار نہیں ہوگا، ہاں حد بندی ہونے کے بعد ان دونوں کی رضامندی کا اعتبار ہوگا۔

اگر معتبر طور پر رجوع کرنا ہو یا اعتراض اور عدم رضامندی ہو جس کا اعلان کر دیا گیا ہو اور وہاں رضامندی کی ضرورت تھی تو اس کے بعد اس سے ہٹ کر بٹوارہ سے اتفاق کرنا اور اس کو برقرار رکھنا بے سود ہے، اس لئے کہ بٹوارہ رد کرنے کے بعد رد ہو جاتا ہے[1]۔

رہا تمام بٹوارہ کرانے والوں کے اتفاق سے رجوع تو اس کو ''تقایل'' کہتے ہیں اور ہمیں معلوم ہو چکا ہے کہ حنفیہ کے اصول اور ان کے بعض متون اور ان کے شراح کی صراحتوں کا تقاضا ہے کہ یہ مطلقاً مقبول ہو۔

متن ''تنویر الابصار'' اور اس کی شرح کی عبارت ہے کہ تقسیم قابل نقض ہے: اگر انہوں نے بٹوارہ کر لیا اور اپنے اپنے حصے لے لئے پھر آپس میں شرکت پر راضی ہوگئے تو صحیح ہے عقار اور غیر عقار میں شرکت لوٹ آئے گی[2]۔

رہے مالکیہ تو وہ علی الاطلاق کہتے ہیں کہ بٹوارہ لازم ہے اگر صحیح ہو، خواہ قرعہ کے ذریعہ ہو یا بلا قرعہ اور غیر مثلی میں ان کے یہاں قرعہ کے بغیر جبری بٹوارہ صحیح نہیں ہوگا، وہ لکھتے ہیں کہ اگر کوئی رجوع کرنا چاہے تو اس کو رجوع نہیں کرنے دیا جائے گا وہ اس کی توجیہ یہ کرتے ہیں کہ یہ معلوم سے مجہول کی طرف منتقل ہونا ہے[3]، یہ ایسی توجیہ ہے جس سے متبادر ہوتا ہے کہ بٹوارہ کرانے والوں کے باہمی اتفاق سے بھی تقایل ممنوع ہے، اس کی صراحت ابن رشد (حفید) نے کی ہے، کیونکہ موصوف لکھتے ہیں: بٹوارہ عقود لازمہ میں سے ہے، ہنگامی حالات کے علاوہ بٹوارہ کرانے والوں کے لئے اس کو توڑنا یا اس میں

(۱) ردالمحتار ۵/۱۶۷۔
(۲) ردالمحتار ۵/۱۶۷۔
(۳) الخرشی ۴/۱۲ ۴، بلغۃ السالک ۲/۲۴۳۔

رجوع کرنا جائز نہیں ہے[1]، یہ قسمت تراضی میں دردیر کی صراحت کی نقیض وضد ہے[2] لیکن ''المدونہ'' سے اول والوں کی تحقیق کی صراحتاً تائید ہوتی ہے، چنانچہ سحنون نے ابن القاسم سے پوچھا: یہ بتائیں: ایک گھر میرے اور کسی دوسرے کا مشترک ہے۔ ہم اس پر راضی ہوگئے کہ میں اس کے لئے گھر کا ایک حصہ دے دوں، اور دوسرا حصہ وہ مجھے دے دے، پھر آپس میں حد بندی سے قبل ہم میں سے ایک نے رجوع کر لیا؟ تو ابن القاسم نے جواب دیا: یہ دونوں پر لازم ہے، امام مالک کے یہاں ان دونوں کے لئے رجوع کا حق نہیں ہے[3] البتہ انہوں نے اس کی توجیہ یہ کی ہے کہ بٹوارہ ایک قسم کی بیع ہے۔

حنابلہ اس مسئلہ میں مالکیہ کے ساتھ ہیں کہ بٹوارہ انفرادی یا اجتماعی ارادہ سے ناقابل رجوع ہے لیکن یہ اس بٹوارہ میں ہے جہاں بٹوارہ محض تمیز حقوق ہو اور قسمت رد کو چھوڑ کر بٹوارہ اپنی تمام انواع کے ساتھ ایسا ہی ہے یہ حنابلہ کے یہاں ایک معتمد قول میں ہے۔ رہا وہ بٹوارہ جو بیع ہے تو وہ ان کے نزدیک نفس رضامندی اور افتراق کے بعد عقد لازم ہے اور بیع کی طرح قابل اقالہ ہے البتہ اگر قرعہ کا استعمال کیا گیا تو بٹوارہ کا لزوم قرعہ نکلنے پر اور قرعہ نکلنے کے بعد، بٹوارہ پر رضامندی پر موقوف ہوگا، یہ قسمت تراضی کا حکم ہے، رہی قسمت اجبار تو اس میں لزوم حنابلہ کے یہاں قرعہ نکلنے پر موقوف ہے۔

شافعیہ نے کہا: اگر بٹوارہ بلا نزاع شریکین کی آپسی رضامندی سے ہو تو قرعہ نکلنے کے بعد بٹوارہ پر رضامندی ضروری ہے، خواہ قسمت افراز ہو یا رد یا تعدیل، قسمت رد و تعدیل میں تو اس لئے کہ یہ دونوں بیع ہیں اور بیع قرعہ کے ذریعہ نہیں ہوگی، لہذا قرعہ نکلنے سے

(۱) بدایۃ المجتہد ۲/۲۷۰۔
(۲) بلغۃ السالک ۲/۲۳۸۔
(۳) المدونہ ۱۴/۱۶۹۔

پہلے کی حالت کی طرح قرعہ نکلنے کے بعد بھی رضامندی کی ضرورت ہوگی اور قسمت رد وتعدیل کے علاوہ میں ان دونوں پر قیاس کرتے ہوئے ضروری ہے مثلاً وہ دونوں کہیں: ہم اس بٹوارہ پر یا اس حصہ پر یا جو قرعہ میں نکلا اس پر راضی ہیں اور اگر بٹوارہ جبراً ہو تو اس میں آپسی رضامندی کا اعتبار نہیں ہوگا، نہ قرعہ سے پہلے، نہ قرعہ کے بعد یا سرے سے بلاقرعہ بٹوارہ ہوا مثلاً دونوں نے اتفاق کرلیا، ایک شریک ایک جانب لے لے، دوسرا دوسری جانب لے لے یا ایک شریک گھٹیا حصہ لے لے اور دوسرا عمدہ حصہ اور بٹوارہ میں جو زائد ہوا اس کو لوٹائے تو اس کے بعد دوبارہ آپسی رضامندی کی ضرورت نہیں ہوگی [1]۔

دوم: ہر شخص کا اپنے حصہ کا تنہا مالک ہونا اور تنہا تصرف کرنا:

۵۲ - فقہاء کی رائے ہے کہ بٹوارہ کے بعد ہر شریک مستقل طور پر اپنے حصہ اور اس میں تصرف کا مالک ہوتا ہے جیسے کسی بھی مالک کو اپنی مملوکہ چیز میں تصرف کا حق حاصل ہوتا ہے، اس لئے کہ یہی بٹوارہ کا ثمرہ اور اس کا مقصود ہے [2]۔

یہاں حنفیہ لکھتے ہیں کہ فاسد بٹوارہ (مثلاً اس میں مقسوم یا غیر مقسوم میں سے ہبہ یا صدقہ یا بیع کی شرط لگائی گئی ہو) پر بھی قبضہ کے بعد یہی استقلال حاصل ہوتا ہے اگرچہ قیمت کے ضمان کے ساتھ ہو، یہ بیع پر قیاس ہے اور وہ ''الاشباہ'' میں ابن نجیم کے اس استقلال کے مرتب ہونے کے انکار کے قول کی تردید کرتے ہیں، اس لئے کہ ابن نجیم نے اس کی بنیاد اس پر رکھی ہے کہ بٹوارہ میں فساد

(۱) المہذب ۲/ ۳۰۹، نہایۃ المحتاج ۸/ ۲۷۶، الشرقاوی علی التحریر ۲/ ۴۹۹، الانصاف ۱۱/ ۳۵۳، ۳۵۴۔

(۲) ردالمحتار ۵/ ۱۶۶، الخرشی ۴/ ۳۹۹، مغنی المحتاج ۴/ ۴۱۸، المغنی ۱۱/ ۴۸۸۔

وبطلان برابر ہیں، حالانکہ ایسا نہیں ہے [1]، ابن نجیم کا قول ہی حنفیہ کے علاوہ جمہور علماء کا مذہب ہے [2]، یہاں صاحب ''البدائع'' نے اس طرح کے تصرفات کی کئی مثالیں دی ہیں جن کا بٹوارہ کرانے والوں میں ہر شخص اپنے حصہ میں دوسرے شخص کے کسی اعتراض یا ممانعت کے حق کے بغیر مالک ہوتا ہے، چنانچہ موصوف لکھتے ہیں: اگر ایک شریک کے حصہ میں خالی اراضی آئے جس میں کوئی تعمیر نہ ہو اور تعمیر دوسرے کے حصہ میں آئے تو خالی زمین والا اپنی زمین پر تعمیر کرسکتا ہے اور بلند عمارت بھی بنا سکتا ہے، تعمیر جس کے حصہ میں آئی ہے وہ اس کو روک نہیں سکتا اگرچہ اس کی وجہ سے اس کے لئے ہوا اور دھوپ آنے میں بگاڑ پیدا ہو، اس لئے کہ وہ اپنی ملکیت میں تصرف کر رہا ہے، لہذا اس کو اس سے نہیں روکا جائے گا، اسی طرح وہ اپنی خالی زمین پر مخرج (نکلنے کی جگہ) یا تنور یا حمام یا چکی بنائے، اس کی وجہ ہم بتا چکے ہیں۔

اسی طرح وہ اپنی تعمیر میں لوہار یا دھوبی (جو کپڑے صاف کرتا ہے) [3] کو بیٹھا سکتا ہے اگرچہ اس سے اس کے پڑوسی کو اذیت پہنچے، اس کی دلیل ہم بتا چکے ہیں۔

وہ دروازہ یا روشن دان دیوار میں سوراخ [4] کھول سکتا ہے، اس کی وجہ ہم بتا چکے ہیں، دیکھئے: وہ سرے سے دیوار بلند کرسکتا ہے تو دروازہ و روشن دان بدرجہ اولی کھول سکتا ہے۔

وہ اپنی ملکیت میں کنواں یا بیت الخلاء کا ٹینک یا کریاس یعنی چھت کے اوپر بیت الخلاء [5] بنا سکتا ہے اگرچہ اس کی وجہ سے پڑوسی کی

(۱) ردالمحتار ۵/ ۱۶۷، الفتاوی الہندیہ ۵/ ۲۱۱۔

(۲) اشباہ السیوطی ۲۸۶۔

(۳) المصباح المنیر۔

(۴) المصباح المنیر۔

(۵) المصباح المنیر۔

دیوار کمزور ہوجائے اور اگر اس کا پڑوسی اس کو وہاں سے ہٹانے کا مطالبہ کرے تو اس کو ہٹانے پر مجبور نہیں کیا جائے گا اور اگر اس کی وجہ سے دیوار گر جائے تو وہ ضامن نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس کی طرف سے دوسرے کی ملکیت میں کوئی کام نہیں ہوا ہے اور اصل یہ ہے کہ انسان کو اپنی ملکیت میں تصرف کرنے سے نہ روکا جائے لیکن جس سے پڑوسی کو اذیت پہنچے اس سے احتراز کرنا بہتر ہے (۱)۔

سوم: مشترک بند گلی میں بٹوارہ کرانے والوں کو نئے دروازے اور کھڑکیاں بنانے کا حق ہے:

۵۳- یہ کثرت سے ہوتا ہے، اس لئے کہ گھر کے بٹوارہ کے بعد اس میں بہت سی تبدیلیاں لانی پڑتی ہیں اور بہت سے مرافق (لوازمات) مہیا کرنے ہوتے ہیں جو پہلے سے موجود نہیں ہوتے ہیں، دوسرے شرکاء اس میں حائل نہیں ہوسکتے، اس لئے کہ بٹوارہ کرنے والے دیواروں کو ہٹا سکتے ہیں تو حسب منشا دروازے اور روشن دان بدرجہ اولی کھول سکتے ہیں۔

یہ حنفیہ میں سے صاحب ''البدائع'' کی تحقیق ہے، انہوں نے اس کو مطلق رکھا ہے (۲)، شافعیہ کے یہاں یہ ہے کہ بند گلی میں وہ شخص دروازہ کھول سکتا ہے جو اس گلی کا رہنے والا ہو یعنی اس گلی میں اس کا دروازہ ہو نہ کہ وہ شخص جس کی دیوار اس گلی سے متصل ہوئی ہو پھر اس گلی میں جس کا دروزہ ہے وہ ان کے نزدیک اس میں دوسرا دروازہ نہیں کھول سکتا الا یہ کہ وہ گلی کے منہ سے نہایت قریب ہو، یہی حنفیہ کے یہاں متون کا بھی مفاد ہے (۳)، لیکن شافعیہ کے یہاں نیا دروازہ کھولنے کے لئے ایک اور شرط کا اضافہ ہے، وہ یہ کہ پہلا دروازہ بند

(۱) بدائع الصنائع ۷/ ۲۸، ۲۹۔
(۲) بدائع الصنائع ۷/ ۲۹۔
(۳) شرح المجلہ للاتاسی ۳/ ۱۱۷۔

کرلے، یہ نزاع کی صورت میں ہے، آپسی رضامندی ہو تو کوئی بات نہیں (۱)۔

اسی طرح مالکیہ صراحت کرتے ہیں کہ بند گلی میں کسی شریک کے دروازہ کے عین سامنے دوسرا دروازہ کھولنا ممنوع ہے، اس لئے کہ اس سے پڑوسی کو اذیت اور اس کے اہل خانہ کے تئیں بدسلوکی ہوگی (۲)۔

بٹوارہ پر پیش آنے والے امور:

۵۴- کبھی بٹوارہ ہونے کے بعد اس پر ایسے امور پیش آجاتے ہیں جس کے سبب بعض یا سارے شرکاء کی رائے ہوتی ہے کہ بٹوارہ پر نظر ثانی کی جائے مثلاً:

الف- غبن:

فقہاء کہتے ہیں کہ اگر بٹوارہ میں غبن (دھوکہ دہی) معمولی، قابل برداشت ہو تو اس طرح کے غبن سے کم ہی کوئی بٹوارہ خالی ہوتا ہے اور اسی وجہ سے اس کے دعوے دار کا دعوی نہیں سنا جائے گا، نہ اس کا بینہ مقبول ہوگا، رہا غبن فاحش یعنی جو ہر مسئلہ میں اپنے اپنے لحاظ سے عام طور پر چشم پوشی کے لائق نہ ہو تو اس کے بارے میں دعویٰ اور گواہ سنے جائیں گے اس کی تفصیل اصطلاح ''غبن'' (فقرہ/ ۷) میں ہے۔

ب- عیب:

بعض حصوں میں عیب ظاہر ہونے پر بٹوارہ باطل ہونے کا حکم صرف حنابلہ نے لگایا ہے، یہ اصل مذہب نہیں ہے بلکہ انہوں نے اس کو ایک احتمال کے طور پر ظاہر کیا ہے جس کی بنیاد یہ ہے کہ تعدیل

(۱) المنہاج بتعلیق السراج/ ۲۳۵۔
(۲) الخرشی ۴/ ۲۷۸، بلغۃ السالک ۲/ ۱۲۶۔

(برابری) بٹوارہ کی ایک شرط ہے [1]، حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ (راجح مذہب میں) نے عیب کے احکام کو بیع میں احکام عیب پر محمول کیا ہے، مالکیہ نے بٹوارہ میں عیب کے تحت مفصل بحث کی ہے، تفصیل اصطلاح "عیب" (فقرہ/۳۹) میں ہے۔

ج- استحقاق:

اگر سارے مال مقسوم میں استحقاق ثابت ہوجائے تو ظاہر ہوجائے گا کہ وہ بٹوارہ نہیں رہا، اس لئے کہ وہ برمحل نہیں ہوا اور اگر کسی ایک کے حصہ میں یا کسی ایک کے حصہ میں سے کچھ میں استحقاق ثابت ہوجائے تو اس میں تفصیل ہے جس کو اصطلاح "استحقاق" (فقرہ/۳۶) میں دیکھا جائے۔

منافع کا بٹوارہ:

۵۵- اس کو قسمت مہایأۃ (ہمزہ کی تحقیق وتسہیل کے ساتھ) کہتے ہیں [2]، یہ اصل لغت میں: ہیئت سے مفاعلت کے وزن پر ہے، "المصباح" میں ہے: تهايأ القوم تها يؤاً من الهيئة: ہر ایک کے لئے معلوم ہیئت مقرر کرنا، مراد باری لگانا ہے۔

مہایأۃ شرع میں: منافع کا بٹوارہ ہے، اس لئے کہ اس میں ہر ایک یا تو ایک ہیئت پر راضی اور اس کا انتخاب کرتا ہے یا دوسرا شریک اس عین سے اسی ہیئت پر انتفاع کرتا ہے جس ہیئت پر پہلے شریک کا انتفاع ہوا۔

اس کی مشروعیت:

۵۶- حنفیہ کے یہاں قیاس کا تقاضا ہے کہ منافع کا بٹوارہ ممنوع ہو، اس لئے کہ یہ منفعت کا ہم جنس (منفعت) سے ادھار تبادلہ ہے، کیونکہ ہر شریک اپنے شریک کی ملکیت سے اس عوض میں انتفاع کرتا ہے کہ اس کا شریک اس کی ملکیت سے انتفاع کرتا ہے [1]، لیکن قیاس کو چھوڑ کر اس کو استحساناً جائز کہا گیا ہے، کیونکہ اس کی مشروعیت کے دلائل قائم ہیں، اس لئے کہ اس کی مشروعیت کا ثبوت کتاب وسنت اجماع اور قیاس سے ہے:

کتاب اللہ: حضرت صالح کا اپنی قوم سے خطاب نقل کرتے ہوئے ارشاد باری ہے: "هٰذِهٖ نَاقَةٌ لَّهَا شِرْبٌ وَّلَكُمْ شِرْبُ يَوْمٍ مَّعْلُوْمٍ" [2] (اور ایک اونٹنی ہے، پانی پینے کے لئے ایک باری اس کی ہے اور ایک مقرر دن میں ایک باری تمہاری)، اس میں وقت کے لحاظ سے باری متعین کرنے کے جواز پر دلالت عبارۃ النص سے ہے یہ اس بنیاد پر کہ سابقہ شرائع ہماری شریعت ہیں بشرطیکہ ہماری شریعت میں اس کا نسخ نہ آیا ہو اور بشرطیکہ اللہ تعالیٰ نے اس کا بیان ہم پر بطور انکار کے نہ کیا ہو اور جگہ کے اعتبار سے باری متعین کرنے کے جواز پر دلالۃ النص سے ہے، کیونکہ یہ وقت کے لحاظ سے باری متعین کرنے کے مقابلہ میں اعیان کے بٹوارہ کے ساتھ زیادہ مشابہت رکھتا ہے، اس لئے کہ ہر شریک اپنے حق کو اسی وقت کے اندر اپنے ساتھی کے وقت سے بلا تاخیر وصول کرتا ہے [3]۔

حدیث: روایت ہے: "أنهم كانوا يوم بدر بين ثلاثة نفر بعير يتهايئون في ركوبه" [4] (بدر کے دن تین افراد کو ایک

---

(۱) المغنی ۱۱/۵۱۰، الانصاف ۱۱/۲۶۳۔

(۲) مالکیہ نے اس میں چند لغات نقل کی ہیں، (دیکھئے: الخرشی و حواشیہ ۴/۴۰۰)۔

(۱) نتائج الافکار ۸/۳۷۷۔

(۲) سورۂ الشعراء/۱۵۵۔

(۳) البدائع ۷/۳۲۔

(۴) حدیث: "أنهم كانوا يوم بدر بين ثلاثة نفر بعير......" کی روایت احمد (۱/۴۱۸) نے حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ سے کی ہے۔

اونٹ ملا تھا جس پر وہ باری باری سوار ہوتے تھے) یہ وقت کے لحاظ سے تقسیم ہے، جگہ کے لحاظ سے تقسیم بدرجہ اولی جائز ہے جیسا کہ ہم جان چکے ہیں۔

روایت میں ہے کہ ایک عورت نے اپنی ذات رسول اللہ ﷺ کو بخش دی، آپ ﷺ کی طرف سے عدم قبولیت کو دیکھ کر ایک شخص نے اس عورت سے نکاح کا پیغام دینا چاہا اور اس نے اپنی لنگی مہر کے طور پر پیش کی، اس کے پاس کچھ اور نہ تھا، آپ ﷺ نے فرمایا: "ماتصنع بإزارک؟ إن لبسته لم یکن علیها منه شيء، وإن لبسته لم یکن علیک شيء"[1] (تم یہ لنگی کیا کرو گے اگر تم اس کو پہنو گے تو عورت ننگی رہے گی اور اگر وہ پہنے گی تو تم ننگے رہو گے)، اشارہ اس امر کی طرف تھا کہ اگر کوئی چیز نا قابل تقسیم ہو اور جس سے بیک وقت اجتماعی طور پر فائدہ اٹھانا ممکن نہ ہو اس کے بٹوارہ میں باری کا طریقہ اپنایا جائے[2]۔

اجماع: جہاں تک علم ہے، منافع کے بٹوارہ کی صحت کے بارے میں فی الجملہ کسی فقیہ کا اختلاف نہیں ہے، اور قیاس کی دلیل یہ ہے کہ نا قابل بٹوارہ چیز سے بسا اوقات بیک وقت اجتماعی طور پر انتفاع محال ہوتا ہے، اب اگر منافع کا بٹوارہ مشروع نہ ہو تو بہت سے منافع ضائع ہوں گے اور بہت سی اشیاء بے کار رہ جائیں گی جن کو اللہ تعالیٰ نے اسی لئے پیدا فرمایا کہ ان سے فائدہ اٹھایا جائے اور یہ کسی عقل یا حکیمانہ شریعت میں درست نہیں ہے[3]۔

(۱) حدیث: "الرجل الذي رغب في خطبة المرأة التي وهبت نفسها للنبي ﷺ" کی روایت بخاری (فتح الباری ۹/ ۷۸) نے حضرت سہل بن سعدؓ سے کی ہے۔

(۲) الزیلعی علی الکنز ۵/ ۲۷۵۔

(۳) الزیلعی علی الکنز ۵/ ۲۷۵۔

منافع کے بٹوارہ کا محل:

۵۷ - منافع کا بٹوارہ اس وقت ہوگا جب وہ برمحل ہو، اس پر شرکاء راضی ہوں یا کوئی شریک اس کا مطالبہ کرے اور ''عین'' کا بٹوارہ ناممکن ہو یا ممکن تو ہو لیکن دوسرا شریک اس کا مطالبہ نہ کرے، اور منفعت میں کوئی قابل لحاظ فرق نہ ہو یا اجتماعی طور پر انتفاع محال ہو[1]۔

منافع سے مراد (جیسا کہ اسی پر کلام فرض کیا گیا ہے) ان اعیان کے منافع ہیں جن سے انتفاع اصل اشیاء کے باقی رہتے ہوئے ممکن ہو، لہذا ایک دوات سے لکھنے پر باری کا معاملہ صحیح نہیں ہوگا[2] اور نہ ان محصولات پر باری کا معاملہ صحیح ہے جو فطری طور پر اعیان بن جاتی ہیں مثلاً پھل اور دودھ، اس لئے کہ باری کا معاملہ جو منافع کے بٹوارہ کی شکل ہے بس اس مجبوری سے جائز ہے کہ منافع غیر مستقل ہیں، ان کے وجود کے بعد ان کا بٹوارہ ناممکن ہے، اس لئے کہ وہ ختم ہوتے رہتے ہیں اور دو زمانوں میں باقی نہیں رہتے، لہذا (ضرورۃً) ان کے وجود سے پہلے ان کے محل میں باری کے طور پر ان کا بٹوارہ کیا گیا، رہیں وہ اشیاء جو محصولات ہیں تو وہ باقی رہتی ہیں اور ان کی ذات کا بٹوارہ ممکن ہے، لہذا ان کے بٹوارہ میں باری کی ضرورت نہیں۔ پھر اس میں دھوکہ بھی ہے[3]، لہذا دو آدمیوں کی مشترکہ کاشت کی اراضی کا بٹوارہ باری کے طور پر ممکن ہے یعنی ہر ایک آدھی آدھی لے لے یا ایک شریک معین عرصہ کے لئے ساری زمین لے لے، اس کے بعد دوسرا شریک بھی ایسا ہی کرے، اس لئے کہ یہ زمین کے منافع کا اس میں کاشت کے طور پر بٹوارہ ہے اور اگر کھجور اور میوہ کے درخت دونوں کے درمیان مشترک ہوں اور دونوں اسی

(۱) مجمع الأنہر ۲/ ۴۹۶۔

(۲) رد المحتار ۵/ ۱۷۶۔

(۳) تکملۃ فتح القدیر ۸/ ۳۸۳، الزیلعی علی الکنز ۵/ ۲۷۷۔

قسمت ۵۸

طریقہ پر تقسیم کرلیں جو ہم نے زمین کے بارے میں بتایا تا کہ ہر ہر شریک کو اپنے حصہ یا اپنی باری کا پھل مستقل طور پر ملے تو باتفاق امام وصاحبین اس کی کوئی سبیل نہیں ہے، اس لئے کہ پھل عین ہیں جن کا بٹوارہ ان کے وجود کے بعد ممکن ہے، اسی طرح گائے بکری وغیرہ ان کے دودھ کا بٹوارہ باری کے طور پر اس طرح جیسا کہ لکھا گیا جائز نہیں ہے، وجہ بعینہ وہی ہے [۱]، حنفیہ نے اس کی مثال یہ دی ہے کہ دو آدمیوں نے اپنی مشترکہ گائے کے بارے میں اتفاق کرلیا کہ ہر ایک کے پاس پندرہ پندرہ دن رہے گی اور وہ اس کا دودھ دوہے گا تو یہ باطل ہے، زائد دودھ ان میں سے کسی کے لئے حلال نہیں ہوگا اگرچہ دوسرا شریک اس کو اس کے لئے حلال کردے، اس لئے کہ یہ قابل تقسیم چیز میں مشاع (مشترک غیر معین حصہ) کا ہبہ ہے البتہ اگر زائد دودھ جس کو ملا تھا اس نے اس زائد دودھ کو صرف کردیا اور اس کے شریک نے اس کو اس کے لئے مباح وحلال کردیا تو یہ ضمان سے بری کرنا ہوگا، لہذا جائز ہوگا لیکن زائد دودھ کے رہنے کی حالت میں یہ ہبہ یا عین سے بری کرنا ہے جو باطل ہے [۲]۔

حنفیہ لکھتے ہیں کہ پھل یا دودھ میں باری [۳] کا حیلہ یہ ہے کہ ایک شریک اصل (درخت یا جانور) میں اپنے شریک کے حصہ کو خرید لے پھر اپنی باری ختم ہونے کے بعد سارا اپنے شریک کے ہاتھ فروخت کردے تا کہ وہ شریک اپنی باری شروع کرے یہاں تک کہ جب اس کی باری ختم ہوجائے تو اس کا شریک خود اصل کو فروخت کردے،

(۱) البدائع ۷/ ۳۲، تکملۃ فتح القدیر ۸/ ۳۸۳۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۵/ ۲۳۰۔

(۳) اس ممانعت سے انہوں نے عورت کے دودھ کو مستثنیٰ کیا ہے، اس لئے کہ وہ منافع کے قائم مقام ہے، کیونکہ اس کی کوئی قیمت نہیں (الزیلعی علی الکنز ۵/ ۲۷۷)۔

اسی طرح آئندہ چلتا رہے یا وہ اپنے شریک کے حصۂ دودھ یا پھل کو قرض لے لے یعنی ہر روز وزن کرے کہ اس کا خاص طور پر کتنا ہوا پھر جب اس کی باری ختم ہوجائے تو اس کے شریک نے اس کو جتنا دودھ قرض دیا تھا وزن کے ذریعہ اس سے وصول کرلے، اس لئے کہ مشاع (مشترک غیر معین حصہ) کا قرض اصل وتاجیل کے لحاظ سے جائز ہے [۱]۔

یہی حنفیہ کی تحقیق ہے، دوسرے فقہاء کے یہاں اس پر اتفاق ہے [۲] البتہ شافعیہ وحنابلہ لکھتے ہیں کہ پھل اور دودھ پر باری کا حیلہ مباح کرنا ہے یعنی ہر شریک اپنا حصہ اپنے ساتھی شریک کے لئے اسی کی باری میں مباح کردے اور یہاں جہالت کو درگذر کیا جائے گا، اس لئے کہ شرکت ہے اور لوگ اس میں تسامح سے کام لیتے ہیں [۳]۔

مالکیہ نے دودھ کے بارے میں کہا: دودھ پر باری جائز ہے اگر کھلی ہوئی کمی بیشی کی شرط پر ہو، اس لئے کہ یہ معاوضات کے باب سے نکل کر خالص احسان کے باب میں چلا جائے گا، اس کی نظیر یہ ہے کہ شریکین نے یہ طے کرلیا کہ گائے کا دودھ ایک شریک کے لئے ایک روز اور دوسرے کے لئے دو روز رہے گا [۴]۔

منافع کے بٹوارہ میں تراضی واجبار:

۵۸- منافع کے بٹوارہ کی بھی دو انواع قسمت تراضی وقسمت اجبار ہیں، حنفیہ کے کلام کا ماحصل یہ ہے کہ منافع کے بٹوارہ کو اس کے اس تنوع میں اعیان (اشیاء) کے بٹوارہ پر قیاس کیا گیا ہے:

الف- لہذا جہاں جنس ایک ہو اور منافع یکساں ہوں وہاں ممکن

(۱) تکملۃ فتح القدیر ۸/ ۳۸۳، رد المحتار ۵/ ۱۷۷، ۱۷۸۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۸/ ۲۷۴۔

(۳) مغنی المحتاج ۴/ ۴۲۶، مطالب أولی النہی ۶/ ۵۵۳۔

(۴) الخرشی ۴/ ۴۰۹۔

قسمت ۵۹

ہے کہ بٹوارہ جبری ہو، کیونکہ اس صورت میں افراز کا معنی غالب ہے مثلاً ایک رہائشی گھر یا ایک کھیتی کی زمین کے بٹوارہ میں باتفاق امام ابوحنیفہ وصاحبین یا دو گھر یا دو اراضی کے بٹوارہ میں صاحبین کی رائے کے مطابق اگر قاضی سمجھے کہ عدل وانصاف کی یہی صورت ہے۔

لہذا اگر ایک شریک باری کا مطالبہ کرے تو دوسرے کو اس پر مجبور کیا جائے گا البتہ اگر محل اس قابل ہو کہ اس کے عین کا بٹوارہ کر دیا جائے اور یہ دوسرا شریک اسی کا مطالبہ کرے تو اس کا مطالبہ مقدم ہوگا، اس لئے کہ عین کے بٹوارہ میں بیک وقت ہر شریک کی اپنے حق تک رسائی کے ساتھ ساتھ ایک مقصود فائدہ بھی ہے، یعنی دوسرے کی ملکیت سے اپنی ملکیت کا افراز وتمیز بلکہ اگر عملاً باری کے طور پر بٹوارہ ہو چکا ہو اور یہ دوسرا شریک خاموش رہا جس کی وجہ سے وہ بٹوارہ صحیح ہو گیا تھا، پھر اس کو سمجھ میں آیا اور اس نے رجوع کر کے اس کی عین کے بٹوارہ کا مطالبہ کر دیا تو اس کا یہ مطالبہ قبول ہوگا اور باری کے طور پر جو بٹوارہ ہوا تھا وہ باطل ہوگا، وجہ لکھی جا چکی ہے [۱]۔

یہ نا قابل تقسیم مشترک عین کو شامل ہے، لہذا اس میں باری پر مجبور کیا جائے گا اگر کوئی شریک اس کا مطالبہ کرے [۲]، اسی طرح یہ اس کرایہ کے سامان کو بھی شامل ہے جس سے اجتماعی طور پر انتفاع ممکن نہیں مثلاً ایسا گھر جس میں صرف ایک شریک کے لئے رہائش کی گنجائش ہو [۳]۔

ب- جہاں معاملہ اس کے برعکس ہو یعنی جنس مختلف ہو مثلاً گھر اور زمین یا منفعت میں فرق ہو جیسے ایک گھر اور اس کو باری کے طور پر تقسیم کر دیا جائے کہ اس کا ایک حصہ رہائش کے لئے اور دوسرا حصہ استغلال (کرایہ) کے لئے ہو تو کوئی جبر نہیں ہوگا اور نہ آپسی رضامندی

(۱) نتائج الافکار ۸/ ۳۷۸۔
(۲) الزیلعی علی الکنز ۵/ ۲۷۵۔
(۳) رد المحتار ۵/ ۱۷۷۔

کے بغیر باری کے طور پر بٹوارہ کی کوئی سبیل ہے [۱]۔

۵۹- پھر بٹوارہ جگہ کے اعتبار سے باری ہو یا وقت کے اعتبار سے دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے، اس لئے کہ ہر ایک کی اپنی خصوصیت ہے، اول میں عدل زیادہ ہے کہ ہر شریک بیک وقت اپنے حق تک رسائی حاصل کر لیتا ہے اور دوسرا زیادہ مکمل ہے، اس لئے کہ ہر ایک ساری عین سے فائدہ اٹھاتا ہے، اسی وجہ سے اگر گھر پر باری میں دونوں میں اختلاف ہو جائے: ایک شریک کا مطالبہ ہو کہ ایک شریک اس کے اگلے حصہ میں رہے، دوسرا پچھلے حصہ میں، جب کہ دوسرے کا مطالبہ ہو کہ ایک شریک سارے گھر میں ایک ماہ رہے، پھر دوسرے مہینہ میں دوسرا شریک رہے تو قاضی کسی کی بھی نہیں سنے گا، اس لئے کہ کسی کے لئے وجہ ترجیح نہیں ہے بلکہ انہیں آپس میں اتفاق پیدا کرنے کا حکم دے گا، پھر اگر وقت کے اعتبار سے باری پر دونوں متفق ہو جائیں تو کون آغاز کرے گا اس کی تعیین کے لئے دونوں میں قرعہ اندازی کرے گا اور اگر جگہ کے اعتبار سے باری پر دونوں متفق ہو جائیں لیکن کسی معین جگہ کے بارے میں نزاع ہو تو دونوں میں قرعہ اندازی کرے گا تاکہ قرعہ کے ذریعہ ہر ایک کے لئے اس کی جگہ متعین ہو جائے [۲]۔

حنابلہ میں صاحب ''المحرر'' کی رائے ہے کہ صرف جگہ کے اعتبار سے باری پر جبر کرنا صحیح ہے جہاں پر بٹوارہ میں ضرر نہ ہو [۳] لیکن حنابلہ کے یہاں معتمد قول اس کے خلاف یہ ہے کہ کسی طرح کے منافع کے بٹوارہ میں اجبار نہیں ہوگا، خواہ اس کی عین بٹوارہ کے قابل ہو یا نہ ہو منفعت یکساں ہو یا مختلف اور یہی مالکیہ وشافعیہ کا قول ہے [۴]،

(۱) العنایہ مع تکملۃ فتح القدیر ۸/ ۳۸۰۔
(۲) العنایہ ۸/ ۳۸۰، رد المحتار ۵/ ۱۷۶۔
(۳) الانصاف ۱۱/ ۳۴۰۔
(۴) الخرشی ۴/ ۴۰۱، مغنی المحتاج ۴/ ۴۲۶۔

اس لئے کہ اس بٹوارہ میں بالعموم معاوضہ کا مفہوم ہے، کیونکہ ہر شریک اپنے ساتھی شریک کے حصہ یا اپنے پاس اس کے ٹکڑے سے اس عوض میں فائدہ اٹھاتا ہے کہ اس کا شریک اس کے حصہ یا ٹکڑے سے فائدہ اٹھا رہا ہے، نیز اس لئے کہ منفعت بٹوارہ کے وقت معدوم ہے، کسی شریک کو معلوم نہیں کہ اس کو کیا منفعت ملے گی اور کیا نہیں ملے گی، پھر اس لئے کہ خصوصاً وقت کے اعتبار سے باری میں بعد میں جس کی باری آتی ہے اس کے لئے غبن (نقصان) ہے۔

لیکن شافعیہ میں سے بلقینی کی تحقیق ہے کہ باری کے بٹوارہ میں جبر کے آنے سے حقیقی مانع بذات خود عین میں شرکت کی وجہ سے تعلق کا باقی رہنا ہے اور اسی وجہ سے ذات کی ملکیت کے حق کے بغیر ملکیت میں آنے والے منافع جیسا کہ اجارہ اور وصیت میں ہوتا ہے ان کا بٹوارہ قابل اجبار ہے[۱]۔ ''نہایۃ المحتاج'' کی عبارت سے سمجھ میں آتا ہے کہ یہ مذہب میں دو میں سے ایک قول ہے، دوسرا قول علی الاطلاق عدم اجبار کا ہے، الا یہ کہ مجبوری کی حالت ہو جیسا کہ آئندہ آئے گا[۲]۔

''تنقیح الحامدیہ'' میں ایک کلام ہے جس میں کرایہ داروں کے باری پر عدم اجبار سے سمجھ میں آنے والی غلطی کا ازالہ کیا گیا ہے[۳]۔

شافعیہ نے لکھا ہے کہ نا قابل تقسیم عین میں بسا اوقات شرکاء باقی کے بٹوارے سے گریز کرتے ہیں تو اس صورت میں قاضی کسی قریبی مدت مثلاً سال بھر کے لئے اس کو ان کی رضا کے بغیر اجارہ پر دے دے گا یا ان کو مجبور کرے گا کہ اس کو اجارہ پر دیں اور اگر اجارہ محال ہو، کیونکہ کساد بازاری کا بادل عن قریب چھٹتا نظر نہیں آتا تو اس کو ان کی مرضی کے بغیر فروخت کر دے گا لیکن کبھی کبھی فروخت کرنا بھی محال

(۱) مغنی المحتاج ۴/ ۴۲۶۔
(۲) نہایۃ المحتاج ۸/ ۲۷۲۔
(۳) شرح المجلہ للاتاسی ۴/ ۱۱۹۔

ہوتا ہے تو اس صورت میں زرکشی کہتے ہیں: قاضی ان کو باری پر مجبور کرے گا اگر کوئی شریک اس کا مطالبہ کرے اور ان کو نظر انداز کر کے صلح نہیں کرائے گا جیسا کہ عاریت میں، اس لئے کہ یہ عمومی اور بڑا ضرر ہے[۱]، حنابلہ میں سے ابن البناء کے یہاں بھی اسی طرح کی رائے ملتی ہے البتہ انہوں نے فروخت کرنے کا ذکر نہیں کیا ہے[۲]، بیع پر اجبار کے بارے میں مالکیہ کا امتیازی موقف معلوم ہے اور ان ہی کے ساتھ ان کے موافقین ہیں بشرطیکہ کوئی فریق اس کا مطالبہ کرے (دیکھئے: فقرہ/ ۷۴)۔

جائداد کے علاوہ میں امام ابوحنیفہ ایک نہج پر چلے ہیں، کیونکہ انہوں نے کرایہ کی آمدنی پر باری کو ممنوع قرار دیتے ہوئے اس کے بطلان کا فیصلہ کیا، اس لئے کہ یہ ایسی عین ہے جس کا بٹوارہ ممکن ہے، لہذا باری کے بغیر مال مشترک باقی رہے گا پھر اس سے جو آمدنی حاصل ہوگی شرکاء اس کو آپس میں تقسیم کریں گے، لہذا ان کے نزدیک ایک یا دو جانوروں کے کرایہ پر باری صحیح نہیں ہے[۳]۔

تاہم انہوں نے جائداد کے آمدنی کو مستثنیٰ کرتے ہوئے اس کو منافع کے ساتھ لاحق کیا ہے اور اس کے بٹوارہ پر باری کو جائز قرار دیا ہے، لہذا ایک یا دو گھروں، ایک یا دو اراضی میں باری سے کوئی مانع نہیں ہے، خواہ باری وقت کے لحاظ سے ہو یا جگہ کے لحاظ سے، اس لئے انہیں مثلاً جائداد اور حیوان میں فرق کرنے کی ضرورت محسوس ہوئی اور انہوں نے یہ فرق حیوان میں زیادہ دھوکہ کی شکل میں پایا، اس لئے کہ حیوان تغیرات کی زد پر زیادہ ہے، لہذا حیوان پر باری میں معادلہ (برابری) کے فوت ہونے کا اندیشہ ہے جو بٹوارہ کی ایک شرط ہے، جائداد میں ایسا نہیں ہے، اس لئے کہ بظاہر اس میں بٹوارہ کے

(۱) مغنی المحتاج ۴/ ۴۲۶، نہایۃ المحتاج ۸/ ۲۷۲۔
(۲) الانصاف ۱۱/ ۳۴۰۔
(۳) تکملۃ فتح القدیر ۸/ ۳۸۱، ۳۸۳، الہندیہ ۵/ ۲۳۱، رد المحتار ۵/ ۱۷۷۔

وقت موجود معادلہ باقی رہے گا۔

پھر انہوں نے کرایہ کے معاملہ میں جگہ کے لحاظ سے باری اور وقت کے لحاظ سے باری میں فرق کیا ہے، چنانچہ جگہ کے لحاظ سے باری اگر آمدنی کسی ایک شریک کی باری میں دوسرے شریک کی باری کے آمدنی سے زیادہ آئے تو وہ دونوں اس اضافہ میں شریک نہیں ہوں گے بلکہ جس کی باری میں یہ اضافہ ہوا ہے صرف اسی کو ملے گا، اس لئے کہ اس طرح کے بٹوارہ میں تمیز و افراز کا معنی قوی ہوتا ہے، اس کا سبب یہ ہے کہ ہر شریک ایک ہی زمانہ میں اپنا حق حاصل کرتا ہے، اور وقت کے لحاظ سے باری میں جو اضافہ ہو اس میں دونوں شریک ہوں گے، اس لئے کہ اس میں یہ معنی کمزور ہے، اس کا سبب ہر ایک کا آگے پیچھے اپنے حق کو وصول کرنا ہے، لہذا قرض کا معنی فرض کیا جائے گا تا کہ معادلہ ہو جائے گویا کہ ایک شریک نے اس ماہ اپنے حصۂ آمدنی کو اس شرط پر قرض دے دیا کہ اگلے ماہ دوسرے کے حصہ سے اس کو وصول کرلے گا اور یہ فرض کیا جائے گا کہ ہر شریک دوسرے شریک کے حصہ کو اجرت پر دینے میں اس کا وکیل ہے اور جب قرض دینے والا اپنے قرض کے بقدر وصول کرلے گا تو باقی ماندہ دونوں میں مشترک رہے گا [۱]۔

کرایہ پر باری کے معاملہ کی ممانعت

مالکیہ کا مذہب ہے جس میں ان کے یہاں کوئی اختلاف نہیں ہے، تھوڑے میں ہو یا زیادہ میں، اس لئے کہ آمدنی میں فرق ہوتا ہے اور ہر نا قابل انضباط چیز کی طرح اس میں بھی دھوکہ آتا ہے حتی کہ انہوں نے محمد بن عبدالحکم کے اس قول کو رد کر دیا کہ ایک دن میں یہ سہل ہے اور اس قول کو انہوں نے مذہب کی ترجمانی نہیں سمجھا، ہاں

(۱) الزیلعی علی الکنز ۵/ ۲۷۷۔

اگر آمدنی میں انضباط ہو جیسا کہ حکم رانوں کے ذریعہ جبری تسعیر یعنی نرخ کی تعیین کے حالات میں ہوتا ہے تو ٹھیک ہے [۱]۔

منافع کے بٹوارہ کا طریقہ:

۱۰ - منافع کا بٹوارہ دو نوع کا ہے اور اگر چاہیں تو یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ دو میں سے ایک صورت پر ہوگا:

الف - مہایات زمانیہ: وہ یہ ہے کہ مشترک عین سے مکمل طور پر ایک معین مدت تک ہر دو یا زیادہ شرکاء عین مشترکہ میں اپنے حصہ کے تناسب سے باری باری انتفاع کریں، ہاں اگر کوئی خوش دلی سے کچھ حصہ سے دست بردار ہو جائے، کوئی مضائقہ نہیں مثلاً شریکین نے زمین میں کاشت کرنے یا گھر میں سکونت اختیار کرنے پر اس طرح باری کرلیا کہ ایک سال وہ شریک، ایک سال یہ شریک بیت صغیر (چھوٹی کوٹھری) اور ہر نا قابل تقسیم عین پر باری میں اس طریقہ سے مفر نہیں ہے، لہذا شریکین اس طور پر باری کریں کہ ایک شریک گھر میں ایک ہفتہ یا زیادہ یا کم رہے پھر دوسرا شریک اتنی ہی مدت رہے گا اسی طرح آگے۔

لیکن صاحبین کے برعکس امام ابوحنیفہ جانور پر سواری میں باری پر جبر کرنے کو ممنوع قرار دیتے ہیں کہ مثلاً ایک ایک دن ہر شریک سوار ہوگا، اس لئے کہ ایک کے سوار ہونے اور دوسرے کے سوار ہونے میں اتنا واضح فرق ہے کہ اس کو اختلاف جنس کے درجہ میں رکھا گیا ہے، کوئی سوار ماہر ہوتا ہے، کوئی نابلد، جانور تو بے زبان ہے، غلط طریقہ پر اس کو استعمال کیا جائے تو بھی وہ انکار نہیں کرسکتا [۲]۔

ب - مہایات مکانیہ: وہ یہ ہے کہ شریکین یا شرکاء میں سے ہر ایک عین مال میں علی حالہ شرکت باقی رہتے ہوئے مال مشترک کے کسی

(۱) الخرشی وحواشیہ ۴/ ۴۰۱۔

(۲) مجمع الأنہر ۲/ ۴۹۷، تکملۃ فتح القدیر ۸/ ۳۸۱، البدائع ۷/ ۳۲۔

قسمت ۶۰

معین ٹکڑے سے مستقل طور پر فائدہ اٹھائے، اس میں مدت کے بیان کی شرط نہیں ہے، اس لئے کہ یہ خالص تبادلہ نہیں ہے بلکہ اس میں افراز کا معنی غالب ہے [۱]، لہذا ایک قابل تقسیم گھر اور ایک زمین بلا اختلاف اس میں ممکن ہے کہ شریکین اس طور پر مہایات کرلیں کہ ایک شریک اس کے اگلے حصہ میں رہے گا یا کھیتی کرے گا اور دوسرا شریک پچھلے حصہ میں اور اگر گھر میں بالائی وزیریں حصہ ہو تو دونوں میں اس طور پر باری ممکن ہے کہ ایک شریک بالائی حصہ پر رہے، دوسرا زیریں حصہ میں، یہ بالجبر ہوگا، اس لئے کہ ان میں سے کسی کے قسمت اعیان کے طور پر بٹوارہ کرنے پر جبر کرنے میں امام ابوحنیفہ وصاحبین کا اختلاف نہیں ہے اور منافع کا بٹوارہ اعیان کے بٹوارہ پر قیاس کیا گیا ہے۔

دو گھر ہوں تو بھی شریکین کا اس طور پر مہایات کرلینا ممکن ہے کہ ایک شریک اس گھر میں، دوسرا شریک دوسرے گھر میں رہے، یہی حکم دو اراضی میں کاشت کرنے اور دو گھوڑوں پر سواری کا ہے، اس میں بھی کوئی اختلاف نہیں ہے، اعیان کے بٹوارہ پر قیاس کرتے ہوئے یہاں پر جبر کرنے میں امام ابوحنیفہ کے اختلاف کا وہم ہوسکتا تھا لیکن ظاہر الروایہ میں انہوں نے یہاں اس امر کو مدنظر رکھا کہ تنہا منافع کے بٹوارہ میں تفاوت اتنا کھلا نہیں ہوتا جتنا کھلا اعیان کے بٹوارہ میں ہوتا ہے، لہذا انہوں نے یہاں ایک گھر اور دو گھروں اور ایک زمین اور دو زمینوں میں فرق نہیں کیا ہے۔

لیکن غیر ظاہر الروایہ میں وہ اعیان کے بٹوارہ میں اپنے اصول پر چلے ہیں اور دو گھروں اور دو زمینوں میں قسمت جمع کے طور پر منافع کے بٹوارہ پر جبر کرنے کو ممنوع قرار دیا ہے بلکہ ان سے مروی ہے کہ ان دونوں میں باری علی الاطلاق جبراً ہو یا آپسی رضامندی سے ممنوع ہے، جبراً ممنوع ہونے کی وجہ تو آ چکی ہے، آپسی رضامندی سے ممنوع اس لئے ہے کہ یہ منفعت کی ہم جنس منفعت کے عوض ادھار بیع ہے [۱]۔

رہا ایک ہی جنس کے سواری کے دو جانوروں مثلاً دو عربی گھوڑوں پر اس طرح باری کرنا کہ ایک اس گھوڑے کو، دوسرا دوسرے گھوڑے کو لے لے تو صاحبین کے برخلاف جن کے مدنظر قسمت اعیان ہے امام ابوحنیفہ اپنے اسی اصول پر چلے ہیں کہ سوار ہونا دو مختلف جنسوں کے حکم میں ہے اور اسی وجہ سے جس نے کوئی جانور اپنے سوار ہونے کے لئے اجارہ پر لیا وہ اس کو سواری کے لئے اجارہ پر دینے کا مالک نہیں اور اگر ایسا کرے گا تو ضامن ہوگا، لہذا اس باری پر اجبار ممکن نہیں، رہا آپسی رضامندی سے تو کوئی مضائقہ نہیں [۲]۔

یہ حنفیہ کے مذہب کی تحقیق ہے، شافعیہ وحنابلہ منافع کے بٹوارہ کے طریقہ اور منافع کے بٹوارہ کی دو انواع مہایات زمانیہ اور مہایات مکانیہ ہونے پر حنفیہ سے اتفاق کرتے ہیں۔ حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ اس میں مدت کے بیان کرنے کی شرط نہیں ہے [۳]۔

رہا مالکیہ کے نزدیک تو راجح مذہب یہ ہے کہ منافع کے بٹوارہ کے صحیح ہونے کے لئے زمانہ کی تعیین شرط ہے، خواہ تقسیم کی جانے والی شئی ایک ہو یا متعدد، ایک قول ہے کہ متعدد ہونے پر زمانہ کی تعیین شرط نہیں ہے اور اگر زمانہ معین کردے تو باری متعین کرنا لازم ہوگا اور اگر زمانہ معین نہ کرے تو ہر ایک کو اختیار ہے کہ جب چاہے اس کو ختم کردے، ابن الحاجب اور ابن عبدالسلام نے کہا: زمانہ کی تعیین لزوم کے لئے شرط ہے، صحیح ہونے کے لئے شرط نہیں ہے، دسوقی نے کہا: اگر بٹوارہ میں زمانہ معین کردے تو بٹوارہ صحیح ہوگا اور ایک و متعدد تقسیم کی جانے

---

(۱) نتائج الافکار ۸/ ۳۷۹۔

(۱) تکملہ فتح القدیر ۸/ ۳۸۰، ۳۸۱۔

(۲) البدائع ۷/ ۳۲، تکملۃ فتح القدیر ۸/ ۳۸۱، مجمع الأنہر ۲/ ۴۹۷۔

(۳) مغنی المحتاج ۴/ ۴۲۶، مطالب أولی النہی ۶/ ۵۵۳۔

والی شئی میں لازم ہوگا اور اگر زمانہ معین نہ کرے تو ایک تقسیم کی جانے والی شئی میں بالاتفاق بٹوارہ فاسد ہوگا اور متعدد تقسیم کی جانے والی شئی میں اختلاف ہے، چنانچہ ابن الحاجب کہتے ہیں کہ صحیح ہے اور ابن عرفہ کہتے ہیں کہ فاسد ہے [۱]۔

منافع کے بٹوارہ پر مرتب ہونے والے اثرات:

۲۱ - اگر منافع کا بٹوارہ صحیح اور مکمل ہوجائے تو اس پر چند اثرات مرتب ہوں گے مثلاً:

اول: اس کا لازم نہ ہونا: بایں معنی کہ ہر شریک جب چاہے باری کو توڑ سکتا ہے لیکن حنفیہ کے نزدیک اس میں تین شرطیں ہیں:

شرط اول: بٹوارہ آپسی رضامندی سے ہو، لہذا کوئی شریک قسمت اجبار کو اپنے طور پر توڑ نہیں سکتا ورنہ اس میں اجبار کا مفہوم لغو ہوگا اور اگر شریکین بٹوارہ کو توڑنے پر متفق ہوجائیں تو یہ ان دونوں کا حق ہے جیسے چاہیں کریں گے جب تک یہ فرض کیا جائے کہ شرکت ان ہی دونوں میں منحصر ہے۔

شرط دوم: کسی اجنبی کے حق کا متعلق نہ ہونا: لہذا اگر کسی شریک نے اپنی باری میں گھر یا زمین کو مثلاً اجارہ پر دے دیا اور اجارہ کی مدت ابھی ختم نہیں ہوئی تو وہ یا اس کا شریک کوئی بھی باری کو توڑ نہیں سکتا، یہ کرایہ دار کے حق کی رعایت میں ہے [۲]۔

شرط سوم: رجوع کرنے والے کے پاس کوئی عذر ہو مثلاً وہ اپنے حصہ کو فروخت کرنا چاہتا ہو یا عین کا بٹوارہ چاہتا ہو، رہا یہ کہ وہ منافع میں دوبارہ شرکت کا خواہش مند ہو جیسا کہ باری سے پہلے تھا تو اس کو رجوع کا حق نہیں ہوگا لیکن یہ ظاہر الروایہ کے خلاف ہے

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۴۹۸۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۵/ ۲۳۰۔

"المجلہ" والے اسی پر چلے ہیں [۱]، جبکہ ظاہر الروایہ میں اس کو رجوع اور بٹوارہ توڑنے کا حق دیا گیا ہے، خواہ اس کے پاس کوئی عذر ہو یا نہ ہو [۲]۔

شافعیہ وحنابلہ نے مطلقاً کہا کہ منافع کا بٹوارہ لازم نہیں ہے، ابن تیمیہ کی رائے ہے کہ (مہایات زمانیہ میں) باری کے پورا ہونے کے بعد لازم ہوگا، باری کے درمیان لازم نہیں ہوگا [۳] لیکن ان حضرات نے اس پر توجہ نہیں دی اور اسی کو کافی سمجھا کہ جس نے منافع میں سے کچھ وصول کرلیا جو اس کا شریک وصول نہ کرسکا اس وصول کرنے والے پر اپنے شریک کے حصہ کی اجرت مثل ہوگی جیسا کہ اگر عین تلف ہوجائے [۴]، یہی مہایات مکانیہ میں قاضی عیاض کے کلام کا تقاضا ہے، رہا مہایات زمانیہ تو اس کے لازم ہونے پر مالکیہ کا اتفاق ہے اور یہ معلوم ہے کہ ان کے یہاں صرف مہایات زمانیہ ہی ہوتا ہے، لہذا اس کا حکم لازم رہنا ہے جب تک مدت گذر نہ جائے جیسے اجارہ [۵]۔

دوم: شریکین میں سے کسی ایک یا دونوں کی موت سے باری ختم نہیں ہوگی، اس لئے کہ اگر یہ ختم ہوجائے تو قاضی کو اس کی تجدید کی ضرورت پڑے گی، اس لئے کہ اکثر و بیشتر یہ غیر منقسم میں ہوتا ہے اور تب ضروری ہوگا کہ ورثاء اس کے اعادہ کا مطالبہ کریں گے اور اگر ہم اس کو منقسم میں فرض کریں تو وہ اس کے اعادہ کا مطالبہ کرسکتے ہیں [۶]، غیر حنفیہ نے اس مسئلہ کو نہیں چھیڑا ہے۔

(۱) المجلہ دفعہ (۱۱۹۰)۔

(۲) رد المحتار ۵/ ۱۷۷، الہندیہ ۵/ ۲۲۹۔

(۳) الانصاف ۱۱/ ۳۴۰۔

(۴) مغنی المحتاج ۴/ ۴۲۶، مطالب أولی النہی ۶/ ۵۵۳۔

(۵) الخرشی ۴/ ۴۰۰، ۴۰۱۔

(۶) البدائع ۷/ ۳۲، العنایہ ۸/ ۳۷۸۔

قسمت ۶۱

سوم: عین کے تلف ہونے سے باری متعین کرنا ختم ہوجاتا ہے مثلاً ایک جانور ہو اور وہ مرجائے یا دو ہوں اور دونوں یا ان میں سے ایک مرجائے یا ایک گھر ہو اور وہ گرجائے یا دو گھر ہوں، دونوں یا ایک گھر گرجائے، اس کی وجہ یہ ہے کہ بٹوارہ کا محل فوت ہوگیا اور اس میں بدل کا احتمال نہیں ہے[1]۔

چہارم: اگر بلا فسخ کئے مہایات ختم ہوجائے تو کوئی ضمان نہیں ہوگا، حنفیہ نے کہا: اگر دو جانوروں میں خدمت لینے کے لیے مہایات کریں اور ایک جانور مرجائے تو مہایات ختم ہوجائے گا اور اگر ایک جانور پورے مہینہ بھاگا رہا اور دوسرے شریک نے پورے ماہ خدمت لی تو نہ ضمان ہے، نہ اجرت، واجب یہ تھا کہ اس پر آدھی اجرت مثل ہو اور اگر دو میں سے ایک خادم اس شخص کی خدمت میں ہلاک ہوجائے جس کے لئے اس خادم کی شرط لگائی گئی تھی تو اس پر ضمان نہیں ہوگا[2]، اسی طرح مکان اگر منہدم ہوجائے[3] اور یہی ہے جس کا انہوں نے یہ کہہ کر استدراک کیا ہے: اور واجب یہ تھا کہ وہ آدھی اجرت مثل کا ضامن ہو، یہی شافعیہ وحنابلہ کا مذہب ہے[4]۔

پنجم: مہایات کے بعد ہر شریک کو جو حصہ ملا ہے اس میں وہ خصوصی طور پر عقد یعنی منافع کے بٹوارہ کی طبعی حدود میں تصرف کرے گا، حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ کسی شریک کے لئے روا نہیں کہ نئی تعمیر کرے یا تعمیر کو توڑے یا دروازہ کھولے[5]۔

اس اثر کے تحت آمدنی حاصل کرنے کا حق آتا ہے لیکن یہ ایک اہم مسئلہ ہے، اس لئے اس پر ہم مستقل بحث کررہے ہیں:

حق استغلال:

ہر شریک کو حق ہے کہ مہایات کے ذریعہ اس کو جو حصہ ملا ہے اس سے اس طرح فائدہ حاصل کرے کہ دوسرے کو کرایہ پر دے دے۔ ''ہدایہ'' میں مہایات کے بعد اس حق کے ثبوت کو مطلق رکھا گیا ہے، خواہ عقد میں اس کی شرط لگی ہو، یا نہ لگی ہو یہ ان لوگوں پر رد ہے جو کہتے ہیں کہ یہ شرط لگنے پر موقوف ہے، انہوں نے اس کی وجہ یہ بتائی کہ منافع اس کی ملکیت میں پیدا ہورہے ہیں، لہذا وہ براہ راست خود اس سے انتفاع کرے یا اس کو اجرت پر دے کر انتفاع کرے، دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے۔

لیکن انہوں نے اس کو عاریت کے ذریعہ حنفیہ کے اس اصول کی بنیاد پر توڑ دیا ہے کہ عاریت میں بھی منافع عاریت لینے والے کی ملکیت میں پیدا ہوتے ہیں، پھر بھی وہ اجارہ کا مالک نہیں ہوتا تو اگر یہ عاریت لینے والے کے رجوع کرنے کے اندیشہ کی وجہ سے ہے تو یہاں شریک کے رجوع کرنے کے اندیشہ سے ایسا کیوں نہیں ہوگا[1]۔

لیکن یہ نقض شافعیہ اور ان کے موافقین کے اس اصول کی بناء پر وارد نہیں کہ عاریت پر لینے والا منفعت کا مالک نہیں ہوتا بلکہ صرف حق انتفاع کا مالک ہوتا ہے، اسی وجہ سے وہ عاریت کی تعریف یہ کرتے ہیں: اس چیز سے انتفاع کو مباح کرنا جس سے انتفاع حلال ہے عین کے باقی رہنے کے ساتھ ساتھ[2]، صاحب ''البدائع'' نے دونوں حالتوں میں فرق کیا ہے:

(۱) الفتاوی الہندیہ ۵/ ۲۳۰، مغنی المحتاج ۴/ ۴۲۶۔
(۲) یعنی اس شخص پر جس کے ہاتھ میں رہتے ہوئے ہلاکت پیش آئی، اس لئے کہ وہ امین ہے۔
(۳) الفتاوی الہندیہ ۵/ ۲۳۰۔
(۴) مغنی المحتاج ۴/ ۴۲۶، مطالب أولی النہی ۶/ ۵۵۳۔
(۵) الفتاوی الہندیہ ۵/ ۲۲۹۔

(۱) نتائج الافکار ۸/ ۳۷۹۔
(۲) الشرقاوی علی التحریر ۲/ ۹۰، الباجوری علی ابن قاسم ۲/ ۹۔

الف- مہایات مکانیہ کی حالت: اس میں آمدنی حاصل کرنے کے حق کو علی الطلاق اور اسی مذکورہ بالا علت کے سبب تسلیم کیا جائے گا، اس کے بعد یہاں موصوف لکھتے ہیں: اسی سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس نوع میں مہایات اعارہ نہیں، اس لئے کہ عاریت کو اجرت پر نہیں دیا جاتا[۱]۔

ب- مہایات زمانیہ کی حالت: اس حالت کے بارے میں موصوف نے دو روایات نقل کی ہیں:

اول: قدوری کی روایت: استغلال ممنوع ہے، یہ اس بنیاد پر کہ اس طرح کے مہایات عاریت ہیں اور عاریت کو اجرت پر نہیں دیا جاتا، دوم اصل کی روایت ہے، اس میں صراحت ہے کہ استغلال جائز ہے اور اس میں سے زائد کو تقسیم کیا جائے گا، بعض حضرات نے اس کو اپنے ظاہر سے ہٹانے کی کوشش کی جس کو انہوں نے اپنے بعض متقدمین سے نقل کیا[۲]۔

لیکن شراح "ہدایہ" نے اس بنیاد کو رد کر دیا ہے کہ وہ عاریت ہے، اس لئے کہ اس میں معاوضہ ہے[۳]۔

ششم: استعمال کے سبب آنے والے نقص کا ضمان نہیں ہوگا، "الفتاوی الہندیہ" میں ہے: اگر ایک خادم اس شخص کی خدمت میں ہلاک ہو جائے جس کے لئے اس خادم کی شرط لگائی گئی تھی تو اس پر ضمان نہیں ہوگا، اسی طرح گھر اگر اس شخص کی رہائش کے سبب منہدم ہو جائے جس کے لئے اس کی شرط لگائی گئی تھی تو ضمان نہیں ہوگا، اسی طرح اگر اس نے مکان میں آگ جلائی جس کے سبب (یعنی بغیر کوتاہی) مکان جل گیا تو ضمان نہیں ہوگا[۴]۔

(۱) البدائع ۷/ ۳۲۔
(۲) البدائع ۷/ ۳۳۔
(۳) العنایہ ۸/ ۳۸۰۔
(۴) الہندیہ ۵/ ۲۳۰۔

اس کی صراحت شافعیہ نے کی ہے، انہوں نے کہا: تہایو کرنے والوں میں سے ہر ایک کا قبضہ قبضۂ امانت ہے[۱] اور یہی مالکیہ کی اس صراحت کا تقاضا ہے کہ تہاؤ اجارہ کی طرح ہے[۲]، لیکن حنابلہ ضمان کے قائل ہیں جیسے عاریت میں[۳]، یعنی شریک غیر معمولی استعمال کے سبب اپنی باری میں ہونے والے ضیاع کا ضمان دے گا اگرچہ اس نے کوتاہی نہ کی ہو جیسا کہ اگر چوری یا آگ لگنے سے تلف ہو جائے[۴]۔

(۱) نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۷۱۔
(۲) بلغۃ السالک ۲/ ۲۷۷۔
(۳) یہ حضرات مہایات کو عاریت سے مشابہ قرار دیتے ہیں، حالانکہ وہ شافعیہ کی طرح (المہذب ۲/ ۳۰۸) اس کے معاوضہ ہونے کے قائل ہیں، (المغنی ۱۱/ ۵۱۲) اسی سلسلہ میں ابن قدامہ کہتے ہیں: ہماری دلیل یہ ہے کہ اس نے منافع کو اس لئے صرف کیا ہے تا کہ کوئی چیز لے، کہ اس کو کوئی چیز عاریت دے، جب اس کو ضرورت پڑے (المغنی ۱۱/ ۵۱۳)۔
(۴) مطالب أولی النہی ۶/ ۵۵۳۔

قصاص

تعریف:

۱- قصاص کے لغوی معانی میں: نقش قدم پر چلنا ہے، کہا جاتا ہے: **قصصت الأثر**: میں نقش قدم پر چلا۔

اس کے معانی میں: قود (بدلہ) ہے، کہا جاتا ہے: **أقصّ السلطان فلانا إقصاصاً**: حاکم نے فلاں کو بدلہ میں قتل کر دیا، **أقصه من فلان**: کسی کو اس کے مثل زخم لگانا، **استقصه**: بدلہ لینے کے لئے کہنا۔

فیومی نے کہا: پھر قصاص کا استعمال قاتل کو قتل کرنے، زخمی کرنے والے کو زخمی کرنے اور کاٹنے والے کے (ہاتھ یا پاؤں) کاٹنے میں غالب ہو گیا [۱]۔

اصطلاح میں: قصاص یہ ہے کہ جرم کے مرتکب کے ساتھ اس کے جرم کے موافق سلوک کیا جائے [۲]۔

متعلقہ الفاظ:

الف-ثأر:

۲-ثأر لغت میں: خون، مطالبۂ خون۔

اس کا اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے [۳]۔

(۱) المصباح المنیر۔
(۲) التعریفات للجرجانی، قواعد الفقہ للبرکتی۔
(۳) القاموس المحیط، المغرب۔

ثأر اور قصاص میں ربط: قصاص میں تلافی کرنے والے مجرم پر اقتصار کیا جاتا ہے، لہذا کسی کے جرم پر دوسرے سے مؤاخذہ نہیں ہوگا، رہا ثأر تو مستحق دم مجرم یا اس کے علاوہ سے انتقام لینے میں کوئی پرواہ نہیں کرتا۔

ب-حد:

۳- حد لغت میں: منع کرنا، دو چیزوں کے درمیان رکاوٹ، اسی مفہوم میں دربان کو حداد کہتے ہیں کہ وہ اندر آنے سے منع کرتا ہے [۱]۔

اصطلاح میں: مقررہ سزا جو حق اللہ ہونے کے طور پر واجب ہو۔

حدود و قصاص میں ربط، دونوں کسی جنایت (جرم) کی سزا ہیں، البتہ اول اکثر اللہ کا حق ہونے کے طور پر واجب ہے اور دوم مظلوم یا اس کے اولیاء کا حق ہونے کے طور پر واجب ہے۔

(دیکھئے: حدود فقرہ ۱/ ۲)۔

ج-جنایت:

۴- جنایت لغت میں گناہ، جرم، **تجنی علیہ**: ناکردہ گناہ کا دعوی کرنا [۲]۔

اصطلاح میں: ابن عابدین نے کہا: جنایت اس حرام فعل کا نام ہے جو مال یا جان پر آئے [۳]۔

جنایت اور قصاص میں ربط: سببیت کا ہے، کبھی کبھی جنایت وجوب قصاص کا سبب ہوتی ہے [۴]۔

(۱) مختار الصحاح۔
(۲) القاموس المحیط، لسان العرب۔
(۳) ابن عابدین ۵/ ۳۳۹، الطحطاوی علی الدر ۱/ ۵۱۹۔
(۴) البدائع ۷/ ۲۳۴۔

د-تعزیر:

۵-تعزیر لغت میں توقیر، تعظیم اور تأدیب ہے اور اسی قبیل سے حد سے کم درجہ کی مار ہے[1]۔

اصطلاح میں: غیر مقررہ سزا جو اللہ تعالیٰ یا انسان کا حق ہونے کے طور پر کسی ایسی معصیت میں واجب ہو جس میں اکثر حد یا کفارہ نہیں ہوتا ہے[2]۔

تعزیر وقصاص میں ربط: قصاص، جنایت (جرم) کے برابر مقرر ہے جب کہ تعزیر اس کے لحاظ سے مقرر نہیں ہے، پھر قصاص مظلوم یا اس کے اولیاء کا حق ہوتا ہے، رہی تعزیر تو کبھی اسی نوعیت کی ہوتی ہے اور کبھی اللہ تعالیٰ کے حق کے لئے ہوتی ہے۔

ھ-عقوبت:

۶-عقوبت لغت میں: عاقب يعاقب عقابا ومعاقبة سے اسم ہے، اس کا معنی یہ ہے کہ کسی شخص کے کرتوت پر اس کو برا بدلہ دینا، عاقبه بذنبه: جرم پر مواخذہ کرنا[3]۔

اصطلاح میں: ابن عابدین کی تعریف ہے: عقوبت: مار پیٹ یا ہاتھ وغیرہ کاٹنے یا سنگسار کرنے یا قتل کرنے کی شکل میں بدلہ ہے، اس کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ عقوبت گناہ کے بعد آتی ہے اور اس کا ماخذ تعقبه ہے: یعنی پیچھے آنا[4]۔

عقوبت وقصاص میں نسبت عموم خصوص مطلق کی ہے، قصاص عقوبت کی ایک قسم ہے۔

(۱) مختار الصحاح۔

(۲) المبسوط ۹/ ۳۶، کشاف القناع ۴/ ۷۲، الاحکام السلطانیہ للماوردی ص ۲۲۴، نہایۃ المحتاج ۷/ ۲۷۔

(۳) لسان العرب۔

(۴) ابن عابدین ۳/ ۱۴۰۔

شرعی حکم:

۷-اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ قصاص کا حکم یہ ہے کہ یہ ولی الأمر پر واجب ہے اگر اس کے پاس مستحق قصاص معاملہ لے جائے، اور مستحق قصاص کی طرف سے اس کا مطالبہ کرنا مباح ہے اگر اس کی تمام شرائط موجود ہوں، مستحق قصاص قصاص کا مطالبہ بھی کرسکتا ہے، اس پر صلح بھی کرسکتا ہے، قصاص معاف بھی کرسکتا ہے، معاف کرنا افضل ہے، پھر صلح کرنا۔

ان تمام امور میں جنایت (زیادتی) کا نفس پر ہونا یا نفس سے کم پر ہونا برابر ہے[1]۔

اس کی دلیل فرمان باری ہے: "يٰأَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلٰى اَلْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنْثٰى بِالْأُنْثٰى"[2] (اے ایمان والو! تم پر مقتولوں کے باب میں قصاص فرض کردیا گیا ہے، آزاد کے بدلہ میں آزاد، غلام کے بدلہ میں غلام اور عورت کے بدلہ میں عورت)، نیز فرمان باری: "وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُوْمًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهٖ سُلْطَانًا فَلاَ يُسْرِفْ فِي الْقَتْلِ إِنَّهٗ كَانَ مَنْصُوْرًا"[3] (اور جو کوئی ناحق قتل کیا جائے گا سو ہم نے اس کے وارث کو اختیار دے دیا ہے، سو (اسے چاہئے کہ) قتل کے باب میں حد سے آگے نہ بڑھے، بیشک وہ شخص قابل طرف داری کے ہے)، نیز فرمایا: "وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيْهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوْحَ قِصَاصٌ فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهٖ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَّهٗ"[4] (اور

(۱) ابن عابدین ۵/ ۳۴۰، ۳۴۲، ۳۵۷، المغنی ۷/ ۷۴۲، الدسوقی ۴/ ۲۴۰، مغنی المحتاج ۴/ ۶۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۱۷۸۔

(۳) سورۂ اسراء/ ۳۳۔

(۴) سورۂ مائدہ/ ۴۵۔

ہم نے ان پر اس میں یہ فرض کر دیا تھا کہ جان کا بدلہ جان ہے اور آنکھ کا بدلہ آنکھ اور ناک کا ناک اور کان کا کان اور دانت کا دانت اور زخموں میں قصاص ہے، سو جو کوئی اسے معاف کر دے تو وہ اس کی طرف سے کفارہ ہو جائے گا)، نیز نبی کریم ﷺ کا ارشاد گرامی ہے: "من قتل له قتيل فهو بخير النظرين: إما أن يودى، وإما أن يقاد" [۱] (جس کا کوئی آدمی مارا جائے اس کو دو چیزوں کا اختیار ہے: اس کو دیت دی جائے یا قصاص)، نیز حضرت انسؓ کی روایت ہے کہ ربیع بنت النضر بن انس نے ایک لڑکی کا دانت توڑ دیا، ان کے گھر والوں نے تاوان دینے کی پیش کش کی، لڑکی کے گھر والوں نے انکار کر دیا، انہوں نے معافی کی درخواست کی تو انہوں نے اس کو بھی قبول نہیں کیا، بالآخر رسول اللہ ﷺ کے پاس آئے، آپ نے قصاص کا حکم فرمایا، اتنے میں ان کے بھائی انس بن النضر آ گئے، انہوں نے عرض کیا: اے رسول اللہ ﷺ! کیا ربیع کا دانت توڑا جائے گا اس ذات کی قسم! جس نے آپ کو سچا پیغامبر بنا کر بھیجا ربیع کا دانت نہیں توڑا جائے گا، آپ ﷺ نے فرمایا: "كتاب الله القصاص" (کتاب اللہ میں قصاص کا حکم ہے) راوی کہتے ہیں: بعد میں ان لوگوں نے معاف کر دیا، پھر رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "إن من عباد الله من لو أقسم على الله لأبرّه" [۲] (اللہ کے بعض بندے ایسے ہیں کہ اگر اس کے بھروسہ پر قسم کھا بیٹھیں تو اللہ ان کو سچا کرے گا) نیز اس لئے کہ قصاص کے ذریعہ تحفظ دینے کی ضرورت میں جان سے کم کا معاملہ جان ہی کی طرح ہے، لہذا وجوب قصاص میں وہ جان کی طرح ہوگا [۱]۔

(۱) حدیث: "من قتل له قتيل..." کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۲/ ۲۰۵) اور مسلم (۲/ ۹۸۹) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے، اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

(۲) حدیث انس: "إن من عباد الله من لو أقسم......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۶/ ۲۱) اور مسلم (۳/ ۱۳۰۲) نے کی ہے۔

اسباب قصاص:

۸- اسباب قصاص یہ ہیں: قتل، قطع (کاٹنا)، جرح (زخم لگانا)، شجاج (سر کا زخم) اور اعضاء کے منافع کو ضائع کرنا جس کا بیان حسب ذیل ہے:

جان پر زیادتی کی صورت میں قصاص:

۹- جان میں قصاص کا سبب خاص شرائط کے ساتھ جن کا بیان آگے آ رہا ہے قتل عمد ہے۔

جان میں قصاص کی شرطیں:

۱۰- جان میں قصاص کے لئے قاتل، مقتول اور فعل قتل میں کچھ شرطیں ہیں [۲] جن کے پائے جانے کے بعد ہی قاتل پر قصاص واجب ہوتا ہے، بعض شرائط میں فقہاء کا اتفاق اور بعض میں اختلاف ہے جو حسب ذیل ہے:

الف- مکلّف ہونا:

۱۱- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ قاتل پر قصاص کے واجب ہونے کے لئے شرط ہے کہ وہ مکلّف ہو یعنی بوقت قتل وہ عاقل بالغ ہو، لہذا قاتل پر قصاص واجب نہیں اگر وہ بوقت قتل صغیر (بچہ) یا جنون مطبق (مستقل جنون) میں مبتلا ہو۔

اگر بوقت قتل عاقل تھا پھر اس پر جنون طاری ہو گیا تو حنفیہ کی رائے ہے کہ جس وقت قاضی نے اس کو ولی (وارث) کے حوالہ کیا،

(۱) المہذب ۲/ ۱۷۸۔

(۲) الدسوقی ۴/ ۲۳۷، الزرقانی ۸/ ۲۔

اگراس وقت وہ عاقل تھا پھر مجنون ہوگیا تو اس سے قصاص لیا جائے گا اور اگراس کے حوالہ کرنے سے قبل اس پر جنون طاری ہوجائے تو اس سے قصاص ساقط ہوجائے گا اور قصاص کے بدلہ استحساناً دیت واجب ہوگی، اسی طرح اگر اس کے خلاف قصاص کا فیصلہ ہونے سے قبل مجنون ہوجائے تو اس سے قصاص نہیں لیا جائے گا، اس لئے کہ قصاص کے وجوب کی ایک شرط یہ ہے کہ وہ وجوب کے وقت احکام شرع کا مخاطب ہو اور یہ قاضی کے فیصلہ کے وقت واجب ہوتا ہے اور سپرد کئے جانے کے وقت مکمل ہوتا ہے، لہٰذا اگر وہ سپرد کئے جانے سے قبل مجنون ہوجائے تو وجوب میں خلل آجائے گا اور یہ قاضی کے فیصلہ سے قبل اس کے مجنون ہوجانے کی طرح ہوجائے گا۔

اور اگر کبھی اس پر جنون طاری ہوتا ہو اور کبھی افاقہ ہوتا ہو تو اگر اس نے حالت افاقہ میں قتل کیا تو اس پر قصاص کا فیصلہ کیا جائے گا اور اگر اس کے بعد جنون مستقل میں مبتلا ہوجائے تو قصاص ساقط ہوجائے گا اور اگر جنون غیر مستقل ہو تو افاقہ کے بعد قصاص کے لئے قتل کیا جائے گا[1]۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ اس کے افاقہ کا انتظار کیا جائے گا، افاقہ کے بعد اس سے قصاص لیا جائے گا۔

اگر قاتل جنون منقطع (وقفہ وقفہ سے جنون) میں مبتلا ہو اور اس نے ہوش کی حالت میں قتل کیا ہے تو ہوش کی حالت میں اس سے قصاص لیا جائے گا اور اگر جنون کی حالت میں قتل کیا تو اس سے قصاص نہیں لیا جائے گا[2]۔

شافعیہ کی رائے ہے کہ اگر اس نے جنون مستقل میں مبتلا ہونے کی حالت میں قتل کیا تو اس پر قصاص نہیں ہوگا۔

(۱) ابن عابدین ۵/ ۳۴۳۔

(۲) الدسوقی ۴/ ۲۴۳، الزرقانی ۸/ ۲۔

اگر اس کا جنون منقطع (وقفہ وقفہ والا) ہو تو اگر وہ حالت جنون میں قتل کرے گا تو اس پر قصاص نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس نے حالت جنون میں قتل کیا ہے اور اس حالت میں وہ مکلّف نہیں ہے اور اگر افاقہ کی حالت میں قتل کرے گا یا قتل کے وقت عاقل ہو پھر مجنون ہوجائے تو اس پر قصاص واجب ہوگا اور حالت جنون میں اس سے قصاص لیا جائے گا[1]۔

حنابلہ کی رائے ہے کہ اگر وہ حالت عقل میں قتل کرے پھر مجنون ہوجائے تو اس سے قصاص ساقط نہیں ہوگا پھر حالت جنون میں اس سے قصاص لیا جائے گا اگر بینہ کے ذریعہ قتل کا ثبوت ہو لیکن اگر اس کا ثبوت اس کے اقرار سے ہو تو جب تک ہوش میں نہ آجائے اس سے قصاص نہیں لیا جائے گا، کیونکہ ہوسکتا ہے کہ اپنے اقرار سے رجوع کرلے[2]۔

جنون کے مثل نیند اور اِغماء (بے ہوشی) ہیں، کیونکہ ان دونوں حالوں میں بھی آدمی مکلّف نہیں رہتا ہے[3]، اس لئے کہ حدیث میں ہے: "إن الله وضع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه"[4] (اللہ تعالیٰ نے میری امت کی خطا اور نسیان اور اس چیز کو معاف کردیا جس پر اس کو مجبور کیا جائے)۔

رہا سکران (نشہ والا) تو حنفیہ و مالکیہ کی رائے اور یہی شافعیہ و حنابلہ میں سے ہر ایک کے یہاں راجح مذہب ہے، یہ ہے کہ اگر اس نے حالت نشہ میں قتل کیا اور اس کے نشہ کا سبب حرام تھا تو اس پر

(۱) مغنی المحتاج ۴/ ۱۵، روضۃ الطالبین ۹/ ۱۴۹، حاشیۃ القلیوبی ۴/ ۱۰۵۔

(۲) المغنی ۷/ ۶۶۵۔

(۳) ابن عابدین ۵/ ۳۴۷، الزرقانی ۸/ ۲، المغنی ۷/ ۶۶۴۔

(۴) حدیث: "إن الله وضع عن أمتي......" کی روایت ابن ماجہ (۱/ ۶۵۹) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے، نووی نے اس کو حسن کہا ہے، جیسا کہ جامع العلوم والحکم (۲/ ۳۶۱) میں ہے۔

قصاص واجب ہوگا اور اگر اس کا نشہ کسی عذر سے تھا مثلاً اِکراہ سے تو اس پر قصاص نہیں ہوگا۔

حنابلہ میں سے ابوالخطاب نے کہا: اس پر قصاص کا وجوب اس کی طلاق کے وقوع پر مبنی ہے اور اس کی طلاق میں دو روایات ہیں، لہذا اس پر وجوب قصاص میں بھی دو اقوال ہوں گے[۱]۔

ب-مقتول کا معصوم ہونا:

۱۲-اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ قاتل پر قصاص کے واجب ہونے کی ایک شرط یہ ہے کہ مقتول قاتل کے حق میں معصوم الدم ہو یعنی اس کا خون محفوظ ہو۔

اگر مقتول کا خون تمام لوگوں کے حق میں رائگاں ہو جیسے حربی اور مرتد تو اس کے قتل سے مطلقاً قصاص واجب نہیں ہوگا۔

اور اگر تمام لوگوں کے حق میں اس کا خون رائگاں نہ ہو بلکہ کچھ لوگوں کے حق میں اس کا خون رائگاں ہو جیسے قصاص کا سزاوار قاتل کہ اس صورت میں خاص طور پر مقتول کے ورثاء کے حق میں اس کا خون رائگاں ہے، اب اگر (ورثاء کے علاوہ) کوئی اجنبی اس کو قتل کردے تو اس کے عوض قصاصاً اس کو قتل کیا جائے گا، اس لئے کہ اس کے حق میں مقتول کا خون رائگاں نہ تھا اور اگر ولی الدم (خون لینے کا حقدار) اس کو قتل کردے تو اس سے قصاص نہیں لیا جائے گا، اس لئے کہ اس کے حق میں اس کا خون رائگاں ہے۔

البتہ حنفیہ و حنابلہ نے شرط لگائی ہے کہ مقتول قاتل کے حق میں ابدی طور پر معصوم الدم ہو جیسے مسلمان، لہذا اگر اس کی عصمت وقتی و عارضی ہو جیسے مستأمن (امان حاصل کرنے والا کافر) تو اس کے بدلہ میں اس کے قاتل کو قتل نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ مستامن صرف حالت امان میں محفوظ الدم ہے، البتہ اصل کے لحاظ سے اس کا خون رائگاں ہے، کیونکہ وہ حربی ہے، لہذا اس کے قتل میں قصاص نہیں ہوگا[۱]، البتہ حنفیہ کے نزدیک اگر اس کا قاتل بھی مستأمن ہو تو مساوات کی وجہ سے اس کے بدلہ اس کو قتل کیا جائے گا نہ کہ استحساناً۔ ایک قول ہے کہ استحسان کے طور پر قتل نہیں کیا جائے گا[۲]، امام ابو یوسف سے مروی ہے کہ اگر مسلمان مستأمن کو قتل کردے تو قصاص ہے، اس لئے کہ بوقت قتل عصمت قائم تھی[۳]۔

مالکیہ و شافعیہ کی رائے ہے کہ عصمت کا ابدی ہونا شرط نہیں ہے بناء بریں مستأمن کے قاتل کو قتل کیا جائے گا[۴]، اس کی دلیل یہ فرمان باری ہے: "وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ"[۵] (اور اگر کوئی مشرک تجھ سے پناہ مانگے تو اس کو پناہ دے دو)۔

ج-قاتل و مقتول کے درمیان کفاءت (برابری):

۱۳-جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ قتل میں قصاص کے واجب ہونے کی ایک شرط یہ ہے کہ ان اوصاف میں جن کا فقہاء نے اعتبار کیا ہے، قاتل و مقتول کے مابین برابری ہو، لہذا اعلی ادنی کے بدلہ قتل نہیں کیا جائے گا البتہ ادنی اپنے سے اعلی اور اپنے مساوی کے بدلہ قتل کیا جائے گا۔

حنفیہ کا اختلاف ہے، انہوں نے کہا: جان کے قصاص میں قاتل

---

(۱) ابن عابدین ۵/ ۳۶۷، الدسوقی ۴/ ۲۳۷، الزرقانی ۸/ ۲، مغنی المحتاج ۴/ ۱۵، المغنی ۷/ ۶۶۵۔

(۱) ابن عابدین ۵/ ۳۴۳، ۳۴۴، المغنی ۷/ ۶۵۳۔

(۲) ابن عابدین ۵/ ۳۴۴، البدائع ۷/ ۲۳۶۔

(۳) البدائع ۷/ ۲۳۶۔

(۴) الشرح الکبیر ۴/ ۲۴۱، مغنی المحتاج ۴/ ۱۴۔

(۵) سورۂ توبہ/ ۶۔

ومقتول کے درمیان مساوات شرط نہیں ہے البتہ ان کے یہاں مسلمان یا ذمی کو حربی کے بدلہ قتل نہیں کیا جائے گا، عدم مساوات کی وجہ سے نہیں بلکہ عدم عصمت کی وجہ سے[1]۔

البتہ جمہور کے یہاں ان اوصاف میں اختلاف ہے جن کا اعتبار انہوں نے برابری کے لئے کیا ہے۔

مالکیہ وحنابلہ کی رائے ہے کہ قاتل ومقتول میں اسلام اور آزادی میں مساوات شرط ہے یا یہ کہ مقتول میں وہ وصف بمقابلۂ قاتل زیادہ ہو لیکن اگر ان دونوں اوصاف میں قاتل بمقابلہ مقتول زیادہ ہو تو قصاص نہیں ہوگا اور اگر قاتل ومقتول میں سے ہر ایک دوسرے کے مقابلہ میں کسی ایک وصف میں ناقص ہو تو مالکیہ کے نزدیک کفر کا نقص غلامی کے نقص سے زیادہ ہوگا، بناء بریں کسی مسلمان کو گو کہ غلام ہو، کسی کافر کے بدلہ گو کہ آزاد ہو، قتل نہیں کیا جائے گا اور نہ آزاد کو غلام کے بدلہ الا یہ کہ مقتول زائد اسلام والا ہو، لہذا کتابی آزاد کو مسلمان غلام کے بدلہ قتل کیا جائے گا جیسا کہ آگے آئے گا یہ اسلام کو آزادی پر ترجیح دینے کی وجہ سے ہے[2]۔

حنابلہ کے نزدیک آزاد کافر کو مسلمان غلام کے بدلہ قتل نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ ان کے یہاں آزاد کو غلام کے بدلہ علی الاطلاق قتل نہیں کیا جاتا ہے، اسی طرح مسلمان غلام کو آزاد کافر کے بدلہ قتل نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ مسلمان کو کافر کے بدلہ میں مطلقاً قتل نہیں کیا جاتا ہے اور اگر نصف آزاد شخص نے کسی غلام کو قتل کر دیا تو اس کے بدلہ اس کو قتل نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ اگر کسی آزاد نے نصف غلامی والے کو قتل کر دیا تو اس کو بھی اس کے بدلہ قتل نہیں کیا جائے گا، کیونکہ برابری نہیں ہے[3]۔

(۱) الدر المختار ۵/ ۳۴۳، ۳۴۴۔

(۲) الشرح الکبیر ۴/ ۲۳۷، ۲۳۸، الزرقانی ۸/ ۳۔

(۳) المغنی ۷/ ۶۶۳۔

خالص غلام مکاتب کے بدلہ قتل کیا جائے گا اور مکاتب کو اس کے بدلہ قتل کیا جائے گا اور ان میں سے ہر ایک کو مدبر اور ام ولد کے بدلہ قتل کیا جائے گا اور اس کے برعکس قتل کیا جائے گا اس لئے کہ سبھی غلام ہیں۔

اور غلام کو غلام کے بدلہ علی الاطلاق قتل کیا جاتا ہے[1]۔

اس وقت کے بارے میں جس میں قصاص کو واجب کرنے والے قتل میں مساوات کا اعتبار ہے، مالکیہ میں اختلاف ہے: دسوقی نے کہا: قصاص کے لئے تین حالات میں مساوات ضروری ہے، یعنی تیر مارنے کی حالت، لگنے کی حالت اور موت کی حالت میں، اگر ان میں سے کسی میں بھی برابری موجود نہ ہو تو قصاص ساقط ہوجائے گا اور انہوں نے یہاں بیان کیا ہے کہ قتل خطأً میں اور جس عمد میں مال ہو اگر سبب ومسبب کے درمیان برابری زائل ہوجائے یا سبب سے پہلے معدوم ہوجائے اور سبب کے بعد اور مسبب کے قبل پیدا ہو اور دیت واجب ہو تو اس کے ضمان میں مسبب کا وقت معتبر ہوگا اور یہ زخم میں زخم لگنے کا وقت اور موت میں تلف ہونے کا وقت ہے، اس میں ابن القاسم کے قول کے مطابق سبب یعنی تیر چلانے کے وقت کی رعایت نہیں ہوگی، سحنون نے اسی کی طرف رجوع کیا ہے، اس میں اشہب کا اختلاف ہے[2]۔

البتہ مالکیہ نے یہاں اسلام اور آزادی میں مساوات کی شرط سے قتل غیلہ کو مستثنیٰ کیا ہے اور کہا کہ اس میں ان دو شرطوں کے بغیر بھی قصاص واجب ہے، دردیر نے کہا: مگر غیلہ غین کے کسرہ کے ساتھ جس کے معنی مال لینے کے لئے قتل ہے کہ اس میں سابقہ شرائط نہیں ہوں گی بلکہ آزاد کو غلام کے بدلہ اور مسلمان کو کافر کے بدلہ قتل کیا جائے گا[3]۔

(۱) المغنی ۷/ ۶۶۰، ۶۶۲۔

(۲) الدسوقی ۴/ ۲۴۹، ۲۵۰۔

(۳) الدسوقی ۴/ ۲۳۸۔

رہے حنابلہ تو ان کے یہاں جس وقت مساوات کی شرط ہے وہ قتل کا وقت ہے، ابن قدامہ نے کہا: اگر کسی کافر نے کسی کافر کو قتل کیا پھر قاتل مسلمان ہو گیا تو ہمارے اصحاب نے کہا: اس سے قصاص لیا جائے گا، اس لئے کہ قصاص سزا ہے، لہذا اس میں اس کے وجوب کی حالت کا اعتبار ہوگا، نہ کہ اس کے نفاذ کی حالت کا جیسے حدود، ایک احتمال ہے کہ اس کے بدلہ اس کو قتل نہ کیا جائے اور یہی اوزاعی کا قول ہے[1]۔

حنابلہ کے یہاں قتل غیلہ وغیر غیلہ برابر ہیں، ابن قدامہ نے کہا: قتل غیلہ وغیرہ قصاص اور معافی میں برابر ہیں اور یہ ولی (وارث) کا حق ہے، سلطان کا نہیں ہے[2]۔

شافعیہ کی رائے ہے کہ قاتل ومقتول میں اسلام، امان، آزادی، اصلیت اور سیادت میں مساوات شرط ہے، لہذا کسی مسلمان کو اگر چہ وہ محصن زنا کار ہو کسی ذمی کے بدلہ قتل نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ حدیث ہے: "لا یقتل مسلم بکافر"[3] (کسی مسلمان کو کافر کے بدلہ قتل نہیں کیا جائے گا)۔

نیز اس لئے کہ جان سے کم میں بالاجماع مسلمان سے کافر کا بدلہ نہیں لیا جاتا تو جان میں بدرجہ اولی نہیں لیا جائے گا.... اور ذمی کو اس کے یعنی مسلمان کے بدلہ قتل کیا جائے گا، اس لئے کہ مسلمان ذمی سے اشرف ہے اور ذمی کو ذمی کے بدلہ اگر چہ دونوں کا مذہب الگ الگ ہو اور معاہد (معاہدہ کرنے والا)، مستأمن (امان لینے والا) اور مجوسی کے بدلہ اور اس کے برعکس قتل کیا جائے گا، اس لئے کہ کفر سب ایک مذہب ہے، اس لحاظ سے کہ منسوخ ہونے میں سب داخل ہیں۔

(۱) المغنی ۷/ ۶۵۳۔

(۲) المغنی ۷/ ۶۴۸۔

(۳) حدیث: "لا یقتل مسلم بکافر" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۲/ ۲۶۰) نے حضرت علیؓ سے کی ہے۔

اظہر یہ ہے کہ مرتد کو ذمی، مستأمن اور معاہد کے بدلہ قتل کیا جائے گا، خواہ مرتد دوبارہ مشرف بہ اسلام ہو جائے یا نہ ہو، کیونکہ یہ دونوں کفر میں برابر ہیں بلکہ مرتد ذمی سے بدتر حالت میں ہے کہ اس کا خون رائگاں ہے، دوسرا قول ہے کہ مرتد کو اس کے بدلہ قتل نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ مرتد میں اسلام کا تعلق باقی ہے اور یہ بھی اظہر ہے کہ مرتد کو مرتد کے بدلہ قتل کیا جائے گا، اس لئے کہ دونوں برابر ہیں، جیسا کہ اگر کوئی ذمی ذمی کو قتل کردے، دوم: قتل نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ مقتول کا خون رائگاں ہے، نہ ذمی کو مرتد کے بدلہ قتل کیا جائے گا، اظہر یہی ہے، دوسری رائے ہے کہ اس کو بھی اس کے بدلہ قتل کیا جائے گا اور مرتد کو مسلمان محصن زانی کے بدلہ قتل کیا جائے گا، جیسا کہ ذمی کے بدلہ قتل کیا جائے گا اور محصن زانی کو اس کے بدلہ قتل نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ اس میں فضیلت اسلام کی خصوصیت ہے نیز اس لئے کہ حدیث میں ہے: "لا یقتل مسلم بکافر" (کوئی مسلمان کسی کافر کے بدلہ قتل نہیں کیا جائے گا)، آزاد کو غلامی والے شخص کے بدلہ میں قتل نہیں کیا جائے گا، گو کہ تھوڑی ہی غلامی ہو، اس لئے کہ فرمان باری ہے: "وَالْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ"[1] (آزاد آزاد کے بدلہ، غلام غلام کے بدلہ)، اور اس میں مکاتب مدبر، ام ولد، اس کا غلام اور دوسرے کا غلام سب برابر ہیں۔

قِن (خالص غلام) مدبر، مکاتب اور ام ولد کو ایک دوسرے کے بدلہ قتل کیا جائے گا اگر چہ مقتول کسی کافر کا اور قاتل کسی مسلمان کا ہو، اس لئے کہ ملکیت میں مساوات ہے، اس سے مکاتب مستثنیٰ ہے کہ اگر وہ اپنے غلام کو قتل کردے تو اس کے بدلہ اس کو قتل نہیں کیا جائے گا جیسا کہ آزاد کو اپنے غلام کے بدلہ قتل نہیں کیا جاتا ہے[2]۔

(۱) سورۂ بقرہ/ ۱۷۸۔

(۲) مغنی المحتاج ۴/ ۱۶، ۱۸۔

جس کا بعض حصہ آزاد ہے اگر وہ ہم مثل کو یعنی جس کا بعض حصہ آزاد ہو قتل کردے، خواہ قاتل میں آزادی مقتول کی آزادی سے زیادہ ہو یا نہ ہو، تو قصاص نہیں ہے، ایک قول ہے: اگر قاتل کی آزادی زائد نہ ہو تو قصاص واجب ہے، خواہ دونوں برابر ہوں یا مقتول کی آزادی زیادہ ہو، لیکن اگر قاتل کی آزادی زیادہ ہو تو قطعی طور پر قصاص نہیں ہوگا، اس لئے کہ مساوات نہیں ہے۔

کسی کی فضیلت سے اس کے نقص کی تلافی نہیں ہوگی، لہذا مسلمان غلام اور آزاد ذمی کے درمیان قصاص نہیں ہوگا، اس لئے کہ مسلمان ذمی کے بدلہ قتل نہیں کیا جاتا ہے اور آزاد غلام کے بدلہ قتل نہیں کیا جاتا ہے اور ان دونوں میں سے ایک کی فضیلت سے اس کے نقص کی تلافی نہیں ہوگی [۱]۔

وصف اصلیت و وصف سیادت پر بحث آگے آئے گی۔

شافعیہ جان میں قصاص کے لئے جس مساوات کی شرط ہے اس کا اعتبار قتل کے وقت کرتے ہیں جو قصاص کے سبب کے انعقاد کا وقت ہے بناء بریں اگر ذمی مسلمان ہوجائے جس نے اپنے برابر کے کافر کو قتل کیا تھا تو اس سے قصاص ساقط نہ ہوگا، کیونکہ حالت جنایت (جرم) میں دونوں برابر تھے، اس لئے کہ عقوبات میں جنایت کی حالت کا اعتبار ہوتا ہے، اس کے بعد پیدا ہونے والی حالت کو نہیں دیکھا جاتا ہے اور اسی وجہ سے اگر ذمی یا اس کے مثل نے کسی ذمی یا اس کے مثل کو زخمی کردیا اور زخمی کرنے والا مسلمان ہوگیا پھر اس زخم کے سرایت کرنے کے سبب زخمی چل بسا تو اصح قول کے مطابق جان میں قصاص ساقط نہ ہوگا، اس لئے کہ زخمی کرنے کی حالت میں برابری ہے [۲]۔

(۱) مغنی المحتاج ۴/ ۱۸۔

(۲) مغنی المحتاج ۴/ ۱۶۔

د- قاتل حربی نہ ہو:

۱۴- جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ قاتل پر قصاص نہیں اگر وہ حربی ہو حتی کہ اگر وہ مسلمان ہوجائے تو بھی، شافعیہ نے کہا: اس کی وجہ یہ ہے کہ متواتر روایات میں رسول اللہ ﷺ اور آپ کے بعد صحابہ کا یہ معمول منقول ہے کہ انہوں نے اسلام قبول کرنے والوں سے قصاص نہیں لیا جیسا کہ حضرت حمزہؓ کے قاتل وحشی سے، نیز اس لئے کہ وہ اسلامی احکام کا پابند نہیں ہے لیکن اس وجہ سے کہ اس کا خون رائگاں ہے اس کو قتل کیا جائے گا، لہذا اگر کوئی حربی مسلمان کو قتل کردے تو مسلمان کے بدلہ قصاص میں اس کو قتل نہیں کیا جائے گا البتہ اس کا خون رائگاں ہونے کی وجہ سے اس کو قتل کیا جائے گا اور اگر وہ مسلمان ہوجائے تو قتل و قصاص ساقط ہوجائیں گے [۱]۔

ھ- قاتل عمداً قتل کرنے والا ہو:

۱۵- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ قتل عمد کے علاوہ میں قصاص واجب نہیں ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد گرامی ہے: "**العمد قود**" [۲] (قتل عمد میں قصاص ہے) کاسانی نے کہا: اس لئے کہ قصاص آخری درجہ کی سزا ہے، لہذا یہ آخری درجہ کے جرم میں ہی واجب ہوگی اور جرم عمد کے ذریعہ ہی آخری درجہ کو پہنچتا ہے، قتل عمد: فعل اور اس شخص کا قصد ایسی چیز کے ذریعہ جس سے اکثر قتل ہوجاتا ہے۔

تفصیل اصطلاح "قتل عمد" (فقرہ/ ۱) میں ہے۔

(۱) بدائع الصنائع ۷/ ۲۳۶، الدردیر مع الدسوقی ۴/ ۲۳۸، الزرقانی ۸/ ۳، مغنی المحتاج ۴/ ۱۵، ۱۶، کشاف القناع ۵/ ۵۲۴۔

(۲) حدیث: "**العمد قود**" کی روایت ابن ابوشیبہ (۹/ ۳۶۵) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے۔

و- قاتل بااختیار ہو:

۱۶- مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ اور حنفیہ میں زفر کی رائے ہے کہ اکراہ کا کوئی اثر مکرہ سے قصاص ساقط کرنے میں نہیں ہوگا، لہذا اگر بہ حالت اِکراہ کسی کو قتل کردے تو اس میں قصاص لازم ہوگا اور مکرہ (اِکراہ کرنے والے) پر بھی قصاص لازم ہوگا، یہ فی الجملہ ہے[۱]۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ قصاص کی ایک شرط یہ ہے کہ قاتل اختیارِ ایثار (جس کا مطلب یہ ہے کہ آدمی اختیار میں ترجیح سے کام لے اور مجبورِ محض نہ ہو) کے طور پر بااختیار ہو، لہذا اِکراہ ملجئی کے طور پر مکرہ پر دوسری شرائط کے پورا ہونے کے ساتھ قصاص نہیں ہوگا[۲]، کیا مکرِہ پر قصاص واجب ہوگا؟

اس میں تفصیل ہے جس کو اصطلاح ''اِکراہ'' (فقرہ/ ۱۹) میں دیکھیں۔

رہا اِکراہ غیر ملجئی تو اس کا کوئی اثر نہیں ہوگا، اس کے رہتے ہوئے قاتل سے قصاص لیا جائے گا۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''اِکراہ'' (فقرہ/ ۱۹-۲۴) میں ہے۔

ز- مقتول قاتل کا جزو یا اس کی فروع میں سے نہ ہو:

۱۷- جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ والد کو اولاد کے بدلہ مطلقاً قتل نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد گرامی ہے: **"لا یقاد الوالد بالولد"**[۳] (والد سے اولاد کا قصاص نہیں لیا جائے گا) نیز اس لئے کہ وہ اس کی زندگی کا سبب تھا تو اولاد اس کی موت کا سبب نہ

(۱) الدسوقی ۴/ ۲۴۴، مغنی المحتاج ۴/ ۹، المغنی ۷/ ۶۴۵۔

(۲) بدائع الصنائع ۷/ ۲۳۵۔

(۳) حدیث: "لا يقاد الوالد بالولد......" کی روایت ترمذی (۴/ ۱۸) نے حضرت عمر بن خطابؓ سے کی ہے، بیہقی نے المعرفہ (۱۲/ ۴۰) میں اس کی اسناد کو صحیح قرار دیا ہے، اس کے الفاظ ہیں: "لا يقاد الأب من ابنه"۔

ہوگی، یہاں پر والد کے حکم میں مرد وعورت تمام اصول ہیں، خواہ کتنی ہی دور کے ہوں، لہذا اس میں ماں اور جدات اگرچہ اوپر کی ہوں باپ کی طرف سے ہوں (یعنی دادی) یا ماں کی طرف سے ہوں (یعنی نانی) سب داخل ہیں، اسی طرح اجداد اگرچہ اوپر کے ہوں، باپ کی طرف سے ہوں (یعنی دادا) یا ماں کی طرف سے ہوں (یعنی نانا) بھی داخل ہیں، اس لئے کہ لفظ ''والد'' سب کو شامل ہے[۱]۔

امام احمد سے مروی ہے کہ ماں کو بیٹے کے بدلہ قتل کیا جائے گا، باپ کو نہیں لیکن صحیح یہ ہے کہ ماں باپ کی طرح ہے، اس کو بیٹے کے بدلہ قتل نہیں کیا جائے گا[۲]۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ باپ اگر بیٹے کو قتل کردے تو اس کے بدلہ اس کو قتل کیا جائے گا اگر بیٹے کی جان لینے کا قصد واضح ہو لیکن اگر واضح نہ ہو تو اس کے بدلہ اس کو قتل نہیں کیا جائے گا، دردیر نے کہا: اس کا ضابطہ یہ ہے کہ اس کی جان لینے کا قصد نہ کرے اور اگر جان لینے کا قصد کرے مثلاً اس کی گردن پر تلوار مارے یا اس کو لٹا کر ذبح کردے وغیرہ تو قصاص ہوگا[۳]۔

یہ سب نسبی والد کے بارے میں ہے، حنابلہ نے کہا: رہا رضاعی والد تو اس کو اپنی رضاعی اولاد کے بدلہ قتل کیا جائے گا، اس لئے کہ حقیقی جزویت نہیں ہے[۴]۔

ح- مقتول قاتل کا مملوک نہ ہو:

۱۸- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ غلام اگر اپنے آقاء کو قتل کردے تو

(۱) البدائع ۷/ ۲۳۵، مغنی المحتاج ۴/ ۱۸، المغنی ۷/ ۶۶۶، کشاف القناع ۵/ ۵۲۷۔

(۲) المغنی ۷/ ۶۶۷۔

(۳) الشرح الکبیر ۴/ ۲۶۷۔

(۴) کشاف القناع ۵/ ۵۲۸۔

اس کو آقاء کے بدلہ قتل کیا جائے گا اور اگر آقاء اپنے مملوک غلام یا باندی کو قتل کردے تو ان کے بدلہ آقاء کو قتل نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد گرامی ہے: "لا يقتل حر بعبده" (۱) (آزاد اپنے غلام کے بدلہ قتل نہیں کیا جائے گا)۔

یہاں پر مملوک ہی کے مثل وہ شخص ہے جس میں شبہ ملکیت ہو یا اس کے کسی جزو کا مالک ہو تو قصاص نہیں ہوگا، اس لئے کہ قصاص کا کچھ حصہ وصول کرنا کچھ چھوڑ دینا ناممکن ہے، کیونکہ قصاص میں تجزی نہیں ہے۔

اسی طرح آقاء کو اپنے مدبر، ام ولد اور مکاتب کے بدلہ قتل نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ وہ درحقیقت اس کے مملوک ہیں (۲)۔

ط-قتل کا براہ راست ہونا:

۱۹ - جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ براہ راست قتل اور سبب بننے کے طور پر قتل میں قصاص کا واجب ہونا برابر ہے اگر قصاص کی دوسری ساری شرطیں موجود ہوں۔

حنفیہ کا مذہب ہے: قتل براہ راست ہو، لہذا اگر کوئی کسی کے قتل کا سبب بنا مثلاً کسی نے راستہ میں کنواں کھودا جس میں کوئی آدمی گر کر مر گیا تو کنواں کھودنے والے پر قصاص نہیں ہوگا، اسی طرح اگر گواہ نے قتل کی گواہی دی اور اس کی گواہی کی بنیاد پر قاتل سے قصاص لیا گیا پھر اس نے گواہی سے رجوع کر لیا یا مقتول کے باحیات ہونے کی وجہ سے اس کا جھوٹا ہونا ثابت ہو گیا تو حنفیہ کے نزدیک اس سے قصاص نہیں لیا جائے گا (۱)۔

ی-قتل دارالاسلام میں ہوا ہو:

۲۰ - شافعیہ وحنابلہ کی رائے ہے کہ اگر کسی نے کسی مسلمان کو دارالحرب میں قتل کیا تو اس پر قصاص ہے، اس لئے کہ قصاص کے وجوب پر دلالت کرنے والی آیات واحادیث مطلق ہیں "دار" کے لحاظ سے کوئی فرق نہیں ہے (۲)۔

حنفیہ کے نزدیک اگر حربی مسلمان ہو جائے اور ہمارے یہاں ہجرت کر کے نہ آئے پھر کوئی مسلمان اس کو دارالحرب میں قتل کردے تو اس کے بدلہ اس کو قتل نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ جگہ کے لحاظ سے وہ دارالحرب کا باشندہ ہے، لہذا وہ محارب کی طرح ہوگا جس کے لئے عصمت نہیں ہے، اسی طرح اگر دو مسلمان تاجر دارالحرب میں ہوں ایک دوسرے کو قتل کردے تو اس میں بھی قصاص نہیں ہوگا (۳)۔

ک-عدوان:

۲۱ - اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ قتل عمد میں قصاص واجب نہیں ہوتا ہے اگر اس میں عدوان نہ ہو، عدوان کا مطلب حد اور حق سے تجاوز کرنا ہے، لہذا اگر کوئی کسی کو حق کی وجہ سے قتل کرے یا مقتول کی اجازت سے تو اس کے بدلہ اس کو قتل نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ حد سے تجاوز نہیں پایا گیا، بناء بریں فی الجملہ قصاص یا حد یا جان کا دفاع یا مال کے دفاع میں قتل کرنا جیسے چور اور غصب کرنے والے کو قتل کرنا یا تادیب یا علاج میں قتل کرنا اس سے خارج ہوگا، کیونکہ ان تمام حالات میں قتل

---

(۱) حدیث: "لا يقتل حر بعبده" کی روایت دارقطنی (۱۳۳/۳) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے، ابن حجر نے التلخیص (۱۶/۴) میں اس کے ایک راوی کے ضعیف قرار دینے کی وجہ سے اسے معلول کہا ہے۔

(۲) البدائع ۲۳۵/۷، الشرح الکبیر للدردیر ۲۶۷/۴، القرطبی ۲۴۸/۲، ۲۴۹، مغنی المحتاج ۱۷/۴، المغنی ۶۵۹/۷۔

(۱) البدائع ۲۳۹/۷، ۲۴۰، الدسوقی ۲۴۴/۴، ۲۴۶، مغنی المحتاج ۷/۴، المغنی ۶۴۵/۷، ۶۴۶۔

(۲) الأم ۳۰/۶، مغنی المحتاج ۱۳/۴، المغنی ۶۴۸/۷۔

(۳) البدائع ۲۳۷/۷۔

کرنے میں قصاص واجب نہیں ہوگا کہ حد سے تجاوز نہیں پایا گیا، تفصیل اصطلاحات ''اذن'' (فقرہ ر ۳۹، ۵۸، ۶۰، ''تادیب'' (فقرہ ر ۱۱، ''تطبیب'' (فقرہ ر ۷، ''صیال'' (فقرہ ر ۶) میں ہے۔

ل-ولی دم (وارث خون) قاتل کی فرع نہ ہو:

۲۲-اگر خون کا وارث قاتل کی فرع ہو مثلاً اس پر قصاص کا وارث ہو تو قصاص ساقط ہوگا اور قصاص جزویت کی بناء پر ممنوع ہوگا، اس لئے کہ والد کو اولاد کے بدلہ قتل نہیں کیا جائے گا، اسی طرح اگر فرع مستحقین قصاص میں سے ایک فرد ہو تو سارا قصاص ساقط ہوجائے گا، اس لئے کہ اس میں تجزی (انقسام) نہیں [1]۔

م-قصاص میں ولی دم معلوم ہو:

۲۳-اس شرط کی حنفیہ نے صراحت کی ہے، لہذا اگر ولی دم مجہول ہو تو قصاص واجب نہیں ہوگا، اس لئے کہ قصاص وصول کرنے کے لئے واجب ہوتا ہے اور مجہول کا وصول کرنا محال ہے، لہذا واجب کرنا بھی محال ہوگا [2]۔

ن-قتل میں قاتل کا کوئی ایسا شریک نہ ہو جس سے قصاص ساقط ہو:

۲۴-اگر شرکاء قتل میں سے کسی سے معافی کے علاوہ کسی سبب سے قصاص ساقط ہوجائے تو حنفیہ کے نزدیک سارے شرکاء سے قصاص ساقط ہوجائے گا [3]، اس لئے کہ قتل ایک ہے اور یہ ممکن نہیں کہ اس

(۱) بدائع الصنائع ۷ر ۲۴۰، الدرالمختار ۵ر ۳۴۵، مغنی المحتاج ۴ر ۱۸، المغنی ۷ر ۶۶۸۔

(۲) بدائع الصنائع ۷ر ۲۴۰۔

(۳) ابن عابدین ۵ر ۳۵۰، ۳۵۹، بدائع الصنائع ۷ر ۲۳۵، ۲۳۶۔

کے شرکاء کے بدلنے سے اس کے تقاضے میں تغیر آجائے، لہذا اگر قاتلوں میں سے کوئی ایک بچہ یا مجنون یا باپ یا اپنی جان یا مال کا دفاع کرنے والا ہو تو سارے قاتلوں سے قصاص ساقط ہوجائے گا۔

لیکن اگر دو آدمی ایک شخص کو قتل کردیں اور ولی ایک کو معاف کردے تو اس کی وجہ سے دوسرے قاتل سے قصاص ساقط نہ ہوگا، البتہ اس کو اختیار ہوگا کہ اس سے قصاص لے یا پہلے قاتل کی طرح اس کو بھی معاف کردے، امام ابو یوسف نے کہا: اگر دو میں سے ایک قاتل کو معاف کردے تو دوسرے قاتل سے قصاص ساقط ہوجائے گا۔

یہ اس صورت میں ہے جبکہ معاف کرنے والا ولی ایک ہو اور اگر مقتول کے کئی اولیاء (ورثاء) ہوں اور کوئی ایک معاف کردے تو باقی سے قصاص ساقط ہوجائے گا، اس پر حنفیہ کا اتفاق ہے، قصاص میں تجزی نہیں اور اگر کوئی ایک شخص دو آدمیوں کو قتل کردے اور مقتولین میں سے ایک کا وارث اس کو معاف کردے، دوسرے کا وارث معاف نہ کرے تو پہلے کا حق ساقط ہوجائے گا اور دوسرے کا حق قصاص علی حالہ باقی رہے گا [1]۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ بچہ کے ساتھ شریک قاتل پر قصاص واجب ہوگا اگر ان دونوں نے اس کے قتل کی سازش کی ہو لیکن اگر انہوں نے اس کے قتل کی سازش نہیں کی اور دونوں نے اس کو عمداً قتل کیا یا صرف بڑے نے عمداً کیا تو بڑے پر قصاص نہیں ہوگا، اس لئے کہ ہوسکتا ہے کہ بچہ کی مار قاتل ثابت ہوئی ہو البتہ اگر مقتول کے ورثاء دعوی کریں کہ وہ بڑے کی مار سے مرا ہے اور اس پر قسم کھائیں تو بڑے کو قتل کیا جائے گا۔

قتل خطا کرنے والے یا مجنون دونوں کے شریک پر قصاص نہیں ہوگا، کیا کسی درندہ کے شریک یا اپنے آپ کو اس طور پر زخمی کرنے

(۱) بدائع الصنائع ۷ر ۲۴۷۔

والے کے شریک جس زخم سے اکثر موت ہوجاتی ہے یا حربی کے شریک جب کہ دونوں نے اس کے قتل کی سازش نہ کی ہو ورنہ شریک سے قصاص لیا جائے گا یا مرض کے شریک یعنی اس کو زخمی کیا پھر اس کو ایسا مرض لاحق ہوا جس میں اکثر موت ہوجاتی ہے پھر وہ مرگیا، لیکن یہ معلوم نہیں کہ زخم کے سبب مرا ہے یا مرض کے سبب، ان سب سے قصاص لیا جائے گا یا نہیں؟ مالکیہ کے یہاں دو اقوال ہیں: مرض کے شریک میں راجح قصاص ہونا ہے اور غیر مرض میں کوئی ترجیح نہیں ملتی، دسوقی نے کہا: زخم کے بعد پیدا ہونے والے مرض کے شریک میں راجح قسامت ہے اور عمد میں قصاص ثابت ہوگا اور خطا میں پوری دیت ہوگی لیکن اگر مرض زخمی کرنے سے پہلے کا ہو تو زخمی کرنے والے سے بالاتفاق قصاص لیا جائے گا، موصوف نے کہا: رہے پہلے تینوں مسائل تو ان کے بارے میں دونوں اقوال برابر درجہ کے ہیں جیسا کہ ہمارے شیخ کی تحقیق ہے[1]۔

شافعیہ کی رائے ہے کہ قتل خطا یا قتل شبہ عمد کے شریک سے قصاص نہیں لیا جائے گا اور کسی ذاتی وجہ سے جس سے قصاص ممنوع ہو اس کے شریک سے قصاص لیا جائے گا اگر دونوں نے عمداً قتل کیا ہو، لہذا قتل خطأ، قتل شبہ خطا اور قتل شبہ عمد کے شریک کو قتل نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ جان دو طرح کے فعل سے گئی ہے: ایک فعل قصاص کا متقاضی ہے، دوسرا قصاص کے منافی ہے، لہذا ساقط کرنے والے فعل کو غلبہ دیا جائے گا۔

اپنی اولاد کے قتل میں باپ کے شریک کو قتل کیا جائے گا اور باپ پر آدھی دیت مغلظہ ہوگی، باپ کے شریک اور قتل خطا کرنے والے کے شریک میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ خطا خطاء کرنے والے کے فعل میں شبہ ہے اور یہ دونوں فعل ایک محل کی طرف منسوب ہیں جس سے قصاص میں شبہ پیدا ہوگیا جیسے دونوں افعال ایک شخص سے صادر ہوں اور ابوت کا شبہ باپ کی ذات میں ہے، فعل کی ذات میں نہیں، باپ کی ذات اجنبی کی ذات سے الگ اور ممتاز ہے، لہذا اس کے حق میں شبہ پیدا نہ ہوگا[1]۔

حنابلہ کی رائے ہے کہ اگر ایک جماعت نے ایک شخص کو قتل کردیا اور اس جماعت میں سے ایک مقتول کا باپ ہے تو صرف باپ سے قصاص ساقط ہوگا اور دوسروں پر قصاص واجب ہوگا، اس لئے کہ ان میں سے ہر فرد ایسا قاتل ہے جو تنہا قصاص کا سزاوار ہے، اب اگر وہ جماعت میں ہو تو یہی حکم ہوگا، امام احمد سے ایک روایت ہے کہ باپ یا باپ کے شرکاء پر قصاص نہیں ہوگا جیسا کہ حنفیہ کے یہاں ہے، اس لئے کہ قتل پوری جماعت سے ہوا، لہذا اس کی کسی ایک کی طرف سے صفت باقی لوگوں کی صفت سے الگ نہیں ہوگی اور جب کسی ایک شریک سے قصاص ساقط ہے تو باقی لوگوں سے بھی ساقط ہوگا۔

یہاں باپ ہی کی طرح ہر وہ شخص ہے جس سے سبب میں کسی قصور کے بغیر اس کی ذات میں پائے جانے والے کسی وصف کی وجہ سے قصاص ساقط ہوجائے تو اس کے بارے میں امام احمد سے دو روایات ہیں جیسے ذمی مسلمان کے ساتھ اور آزاد غلام کے ساتھ غلام کے قتل میں، لہذا اگر قتل میں بچہ، مجنون اور عاقل سب شریک ہوں تو اصح قول ہے کہ سب سے قصاص ساقط ہوجائے گا، اس لئے کہ بچہ اور مجنون سے قصاص کا ساقط ہونا ایسے معنی کی وجہ سے ہے جو اس کے فعل میں موجود ہے اور امام احمد سے روایت ہے کہ صرف بچہ اور مجنون سے قصاص ساقط ہوگا اور عاقل پر واجب ہوگا[2]۔

---

(۱) الدرد دیر والدسوقی علیہ ۴/ ۲۴۷، الزرقانی ۸/ ۱۱۔

(۱) مغنی المحتاج ۴/ ۲۰۔

(۲) المغنی ۷/ ۶۷۶، ۶۷۸۔

ایک شخص کے بدلہ جماعت کو قتل کرنا:

۲۵- جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ اگر کسی جماعت نے سازش کر کے کسی ایک معصوم الدم کو قتل کر دیا تو اس ایک فرد کے بدلہ میں جس کے قتل کی سازش ہوئی ہے پوری جماعت کو قتل کر دیا جائے گا، اس لئے کہ روایت ہے کہ حضرت عمر بن الخطابؓ نے صنعاء کے سات افراد کو قتل کر دیا جنہوں نے ایک آدمی کو قتل کر دیا تھا اور حضرت عمر نے فرمایا: اگر اہل صنعاء اس کے قتل کی سازش میں ملوث ہوتے تو میں سب کو قتل کر دیتا[1]۔

تفصیل اصطلاح "تواطؤ" (فقرہ/۷) میں ہے۔

جان میں قصاص کا ولی (وارث):

۲۶- جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ قصاص اولاً مجنی علیہ (مظلوم) کا حق ہے، اس لئے کہ جنایت (زیادتی) اسی پر ہوئی ہے، لہذا سزا اسی کا حق ہوگا، بناء بریں اگر مظلوم شرائط کے ساتھ معاف کردے تو قصاص ساقط ہوجائے گا اور اگر مظلوم معاف کئے بغیر مرگیا تو قصاص مشترک طور پر ورثاء کی طرف منتقل ہوجائے گا، ہر ایک کو ترکہ میں اس کے حصہ کے تناسب سے حق ہوگا[2]، اس میں عصبہ، ذوی الفروض، مرد وعورت، بچہ اور بڑا سب برابر ہیں اور اگر وہ سارے ترکہ پر حاوی دین چھوڑ کر مرگیا یا کچھ چھوڑے بغیر مرگیا تو بھی اس کے ورثاء کے لئے قصاص ہے اگر چہ ان کو وراثت میں کچھ نہ ملے، اس لئے کہ ان کے اندر وارث بننے کی قوت ہے اور یہ کہ اگر اس کے پاس دین سے فاضل مال ہوتا تو وہ اس کے اس مال کے وارث ہوتے، لہذا ایسا ہی قصاص بھی ہوگا۔

امام ابوحنیفہ نے کہا: قصاص سے مقصود تشفی (انتقام) ہے اور یہ میت کو نہیں ملے گا بلکہ اس کے ورثاء کو ملے گا، لہذا قصاص ابتداءً ان ہی کا حق ہوگا اور ہر وارث کے لئے مکمل طور پر ثابت ہوگا، شرکت کے ساتھ نہیں ہوگا اور یہ اس میں میت کا حق ہونے سے مانع نہیں حتی کہ اس کے معاف کرنے سے ساقط ہوجاتا ہے[1]۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ قصاص لینا مقتول کے محض مرد عصبہ کا حق ہے، خواہ عصبہ نسبی ہوں جیسے بیٹا یا عصبہ سببی جیسے ولاء، لہذا اس میں شوہر یا ماں شریک بھائی یا جد لأم (نانا) کا کوئی دخل نہیں ہوگا، اس میں مقدم بیٹے کو رکھا جائے گا، پھر پوتے اور عصبات میں اقرب کو ابعد پر مقدم رکھیں گے، جد (دادا) اس سے مستثنیٰ ہے کہ اس کا حق بھائیوں کے ساتھ ہوگا، باپ اس کے برخلاف ہے، یہاں عصبہ سے مراد عصبہ بنفسہ ہے، اس لئے کہ اس میں مرد ہونے کی شرط ہے، لہذا مقتول کا عصبہ بالغیر یا مع الغیر قصاص کا حقدار نہیں ہوگا[2]۔

لیکن مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ تین شرائط کے ساتھ عورتوں کو قصاص کا حق ہوگا:

اول: وہ مقتول کے ورثاء میں ہوں جیسے بیٹی اور بہن۔

دوم: ان کے برابر کا کوئی عصبہ میں سے نہ ہو، لہذا اگر ان کے مساوی کوئی عصبہ ہوگا تو ان عورتوں کو قصاص کا حق نہیں ہوگا جیسے بیٹی بیٹے کے ساتھ، بہن بھائی کے ساتھ کہ ان دونوں عورتوں کو قصاص میں حق نہیں ہوگا، اس میں حق تنہا بیٹے کا اور تنہا بھائی کا ہے۔

---

(۱) اثر عمرؓ: "لو تمالأعليه أهل صنعاء......" کی روایت بیہقی (۸/۴۱) نے اور بخاری (فتح الباری ۱۲/۲۲۷) نے تعلیقاً کی ہے، الفاظ بیہقی کے ہیں، بیہقی نے اس کی اسناد کو صحیح قرار دیا ہے، ابن حجر نے فتح الباری (۱۲/۲۲۷) میں اس کو موصولاً نقل کیا ہے۔

(۲) بدائع الصنائع ۷/۲۴۸، ۲۴۹، الدسوقی ۴/۲۴۰، مغنی المحتاج ۴/۳۹، ۵۰، ۵۱، کشاف القناع ۵/۵۴۶۔

(۱) بدائع الصنائع ۷/۲۴۲، ابن عابدین ۵/۳۶۴۔

(۲) الدسوقی ۴/۲۵۶۔

شرط سوم: وارث عورت ایسی ہو کہ اگر اس کو مرد فرض کرلیا جائے تو عصبہ بن جائے جیسے بیٹی، حقیقی یا باپ شریک بہن، رہی بیوی، جدہ لأم اور ماں شریک بہن تو ان کو مطلقاً قصاص کا حق نہیں ہوگا۔

اگر مقتول کی وارث عورتیں ہوں اور اس کا عصبہ ان عورتوں سے ابعد مرد ہوں تو قصاص لینے کا حق ان عورتوں کو اور ان عورتوں سے ابعد عصبہ کو ہوگا[۱]۔

اس پر فقہاء متفق ہیں کہ منفرد و متعدد اولیاء میں سے ہر ایک کو حق ہے کہ وہ قصاص لینے میں کسی اپنے یا غیر کو وکیل بنادیں۔

تفصیل اصطلاح "وکالۃ" میں ہے۔

حنفیہ کے نزدیک باپ کو اپنے بیٹے کی طرف سے قصاص لینے کا حق ہے، اس لئے کہ باپ کو بیٹے پر ولایت حاصل ہے، رہے باپ کے علاوہ دوسرے اولیاء نفس جیسے بھائی اور چچا تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک ان کو بھی یہ حق حاصل ہے، اس میں امام ابو یوسف کا اختلاف ہے، رہا وصی تو اس کو ناقص الاہلیت کی طرف سے جو اس کی وصایت میں شامل ہے قصاص لینے کا حق نہیں ہے، اس لئے کہ وصایت صرف مال پر ہوتی ہے اور قصاص اس میں داخل نہیں ہے۔

شافعیہ و حنابلہ کی رائے ہے کہ ولی اپنے زیر ولایت افراد کی طرف سے قصاص نہیں لے گا، یہ ولی باپ ہو یا کوئی اور ہو[۲]۔

اگر مقتول کا کوئی وارث یا عصبہ نہ ہو تو قصاص لینے کا حق جمہور کے نزدیک بادشاہ کو ہوگا، اس لئے کہ اس کی ولایت عام ہے، امام ابو یوسف نے کہا: بادشاہ کو قصاص لینے کی ولایت نہیں ہے اگر مقتول دارالاسلام میں ہو۔

مالکیہ نے کہا: حق قصاص سلطان کو ہے البتہ وہ معاف نہیں کرسکتا ہے[۱]۔

جان میں قصاص لینے کا طریقہ:

۲۷ - مالکیہ، شافعیہ کی رائے اور یہی حنابلہ کے یہاں ایک روایت ہے کہ قاتل سے اسی طریقہ پر اور اسی آلہ سے قصاص لیا جائے گا جیسے اس نے قتل کیا ہے، اس لئے کہ فرمان باری ہے: "وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوْا بِمِثْلِ مَا عُوْقِبْتُمْ بِهٖ"[۲] (اور اگر بدلہ لو تو بدلہ لو اسی قدر جس قدر کہ تم کو تکلیف پہنچائی جائے) البتہ اگر وہ طریقہ حرام ہو مثلاً شراب کے ذریعہ قتل کرنا ثابت ہو تو ان کے نزدیک تلوار سے قصاص لیا جائے گا اور اگر یہ ثابت ہو کہ لواطت یا سحر کے ذریعہ قتل کیا ہے تو مالکیہ و حنابلہ کے یہاں تلوار کے ذریعہ قصاص لیا جائے گا، شافعیہ کے یہاں بھی اصح یہی ہے۔

شافعیہ کے یہاں خلاف اصح، شراب کے بارے میں یہ ہے کہ اس کے منہ میں کوئی سیال چیز مثلاً سرکہ یا پانی ڈالا جائے گا اور لواطت کے بارے میں یہ ہے کہ اس کے آلہ کے قریب کوئی لکڑی ٹھونس کر اس کو قتل کردیا جائے گا[۳]۔

حنفیہ کی رائے اور حنابلہ کے یہاں راجح مذہب یہ ہے کہ قصاص صرف تلوار کے ذریعہ ہی ہوگا، حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ گردن میں ہوگا، اس کے قتل کا آلہ و طریقہ جو بھی رہا ہو، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد گرامی ہے: **"لاقود إلا بالسيف"**[۴]

---

(۱) الدسوقی ۲۵۸/۴۔
(۲) المغنی ۷۴۰/۷، المہذب ۱۸۵/۲، بدائع الصنائع ۲۴۳/۷، ۲۴۴، کشاف القناع ۵۳۳/۵۔

(۱) بدائع الصنائع ۲۴۳/۷، الدسوقی ۲۵۶/۴، المہذب ۱۸۵/۲۔
(۲) سورۂ نحل/۱۲۶۔
(۳) الدسوقی ۲۶۵/۴، ۲۶۶، المہذب ۱۸۶/۲، المغنی ۶۸۸/۷۔
(۴) حدیث: "لا قود إلا بالسيف" کی روایت ابن ماجہ (۸۸۹/۲) نے حضرت نعمان بن بشیرؓ سے کی ہے، ابن حجر نے اس کو ضعیف کہا ہے، جیسا کہ فتح الباری (۲۰۰/۱۲) میں ہے۔

(قصاص صرف تلوار کے ذریعہ لیا جائے گا) یہاں تلوار سے مراد مطلقاً ہتھیار ہے، لہذا اس میں چھری اور خنجر وغیرہ داخل ہوں گے [۱]۔

۲۸- جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ امام کی اجازت کے بغیر قصاص نہیں لیا جائے گا، اس لئے کہ اس کی نزاکت ہے، نیز اس لئے کہ قصاص کا وجوب اجتہاد کا محتاج ہے کہ قصاص کے وجوب اور اس کے استیفاء کی شرائط میں لوگوں کا اختلاف ہے البتہ شافعیہ کے یہاں امام کی موجودگی مسنون ہے۔

حنابلہ کے یہاں راجح مذہب یہ ہے کہ سلطان یا اس کے نائب کی موجودگی میں ہی قصاص نافذ کیا جائے گا اور اگر ولی نے سلطان کی اجازت کے بغیر خود ہی قصاص لے لیا تو جائز ہے لیکن اس کی تعزیر ہوگی، اس لئے کہ اس نے امام سے اجازت لئے بغیر تنہا اپنی رائے سے کام کیا ہے [۲]۔

جان میں قصاص لینا:

۲۹- جان میں قصاص لینے کے لئے شرط ہے کہ ولی کامل اہلیت والا ہو، چنانچہ فقہاء کا اتفاق ہے کہ قصاص کا ولی اگر کامل اہلیت والا ہو، ایک ہو یا زیادہ تو اس کو حق ہے کہ قصاص کا مطالبہ کرے اور قصاص لے اگر اس کا مطالبہ کرے گا تو اس کی بات سنی جائے گی، پھر اگر وہ تنہا ہو اور اس کا مطالبہ کرے تو مطلقاً سنا جائے گا اور اگر متعدد اولیاء ہوں اور سب قصاص کا مطالبہ کریں تو ان کا مطالبہ سنا جائے گا اور اگر ان میں سے کوئی ایک قصاص ساقط کر دے تو قصاص ساقط ہو جائے گا جیسا کہ گزر چکا ہے۔

(۱) بدائع الصنائع ۷/۲۴۵، الدر المختار ۵/۳۴۶، المغنی ۷/۶۸۸، الانصاف ۹/۴۹۰۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۵/۳۵۲، منح الجلیل ۴/۳۴۵، مغنی المحتاج ۴/۴۰، الانصاف ۹/۴۸۷، المغنی ۷/۶۹۰۔

اگر قصاص کا ولی قاصر (ناقص الاہلیت) ہو یا متعدد اولیاء ہوں جن میں بعض کامل اہلیت اور بعض ناقص اہلیت والے ہوں۔

تو شافعیہ کی رائے، امام احمد ظاہر میں اور حنفیہ میں سے صاحبین کی رائے ہے کہ بچہ کے بڑے ہونے اور مجنون کے افاقہ کا انتظار کیا جائے گا، اس لئے کہ ہوسکتا ہے وہ معاف کر دے اور قصاص ساقط ہو جائے، اس لئے کہ ان حضرات کے نزدیک قصاص تمام ورثاء کے لئے اشتراک کے طور پر ثابت ہوتا ہے، نیز اس لئے کہ قصاص انتقام کے لئے ہے جس کا حق یہ ہے کہ حقدار کے اختیار پر چھوڑ دیا جائے اور یہ انتقام حقدار کے علاوہ کسی اور شخص مثلاً ولی یا حاکم یا بقیہ ورثاء کے لینے سے حاصل نہیں ہوگا البتہ قاتل کو (بچہ کے) بلوغ اور (مجنون کے) افاقہ تک قید میں رکھا جائے گا اور اس کو کفیل کی وجہ سے نہیں چھوڑا جائے گا، اس لئے کہ وہ بھاگ سکتا ہے اور حق چلا جائے گا۔

امام ابوحنیفہ کے یہاں اور یہی مذہب میں صحیح ہے، صرف کامل اہلیت والے ورثاء کو قصاص کے مطالبہ کا حق ہے، اس لئے کہ امام صاحب کے نزدیک قصاص کا حق ہر وارث کو مکمل طور پر مستقلاً ثابت ہے اور جب وہ اس کا مطالبہ کریں گے تو اس کو سنا جائے گا، دوسرے ناقص الاہلیت ورثاء کا اعتبار نہیں ہوگا، اس لئے کہ ان کی طرف سے معافی صحیح نہیں ہوتی ہے۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ جس بچہ پر قصاص کا ثبوت موقوف نہیں اس کا انتظار نہیں کیا جائے گا اور نہ ایسے مجنون مستقل کا جس کے افاقہ کا علم نہ ہو، اس کے برخلاف جس کو کبھی کبھی افاقہ ہوتا ہے اس کے افاقہ کا انتظار کیا جائے گا [۱]۔

اگر کامل اہلیت والے اولیاء میں سے کوئی غائب ہو تو بالاتفاق اس

(۱) بدائع الصنائع ۷/۲۴۳، الزیلعی ۶/۱۰۸، الزرقانی ۸/۲۱، ۲۳، مغنی المحتاج ۴/۴۰، المغنی ۷/۷۳۹، الشرح الصغیر ۴/۳۵۹، ۳۶۰۔

کی واپسی کا انتظار کیا جائے گا، اس لئے کہ اس کو معاف کرنے کا حق ہے جس سے قصاص ساقط ہوجائے گا، نیز اس لئے کہ قصاص انتقام کے لئے ہے جیسا کہ گزرا[۱]۔

جان میں قصاص لینے کا زمانہ:

۳۰- جب قصاص اپنی شرائط کے ساتھ ثابت ہوجائے تو ولی کے لئے جائز ہے کہ فوری طور پر بلا تاخیر اس کو وصول کرلے، اس لئے کہ یہ اس کا حق ہے البتہ مظلوم کے مرنے سے قبل اس کو اس کا مستحق نہیں سمجھا جائے گا، لہذا اگر کسی نے کسی کو گہرا کاری زخم لگایا تو جب تک زخمی مرنہ جائے اس سے قصاص نہیں لیا جائے گا، اس لئے کہ اس کا زخم ٹھیک بھی ہوسکتا ہے تو قصاص نہ ہوگا، کیونکہ قصاص کا سبب جو موت ہے نہیں پایا گیا اور جب وہ مرجائے گا تو قصاص ثابت ہوگا، لہذا فوراً لے گا۔

اس سلسلہ میں برابر ہے کہ قاتل تندرست ہو یا مریض اور خواہ وقت ٹھنڈا ہو یا گرم، اس لئے کہ استحقاق موت کا ہے اور ان میں سے کوئی چیز موت میں اثر انداز نہیں ہوتی ہے۔

البتہ فقہاء نے صراحت کی ہے کہ اگر قاتل حاملہ عورت ہو تو ولادت تک اس سے قصاص کو مؤخر کیا جائے گا تا کہ اس کے پیٹ کے بچہ کی سلامتی اور اس کے حق زندگی کا تحفظ ہو، یہی نہیں بلکہ دودھ چھڑانے تک اس کو مؤخر کیا جائے گا، اگر کوئی دوسری اس کو دودھ پلانے والی نہ ملے اور اگر عورت حمل کا دعویٰ کرے اور اس کا دعوی مشکوک ہو تو عورتوں کو دکھایا جائے گا، اب اگر وہ کہیں کہ یہ حاملہ ہے تو اس کو مہلت دی جائے گی پھر اگر اس کا حمل ثابت ہوجائے تو اس کو ولادت تک قید کیا جائے گا اور اگر وہ عورتیں کہیں کہ وہ حاملہ نہیں ہے تو فوراً اس سے قصاص لیا جائے گا[۱]۔

جان میں قصاص لینے کی جگہ:

۳۱- جان میں قصاص لینے کی کوئی معین جگہ نہیں ہے البتہ اگر مجرم حرم میں پناہ لے لے تو اس کے بارے میں فقہاء کے یہاں اختلاف ہے:

مالکیہ، شافعیہ اور حنفیہ میں سے امام ابو یوسف کی رائے ہے کہ جس پر قصاص واجب ہوا گر وہ حرم میں پناہ لے لے تو اس کو وہیں قتل کردیا جائے گا اور اگر وہ کعبہ یا مسجد حرام یا کسی اور مسجد میں داخل ہوجائے تو وہاں سے نکال کر باہر اس کو قتل کیا جائے گا۔

حنفیہ وحنابلہ کی رائے ہے کہ نہ حرم سے نکالا جائے گا، نہ وہاں قتل کیا جائے گا البتہ اس کا کھانا پانی بند کردیا جائے گا یہاں تک کہ وہ خود ہی حرم سے نکل جائے اور اس سے قصاص لیا جائے۔

یہ اس صورت میں ہے جب کہ زیادتی دراصل حرم سے باہر ہوئی ہو اور اگر زیادتی دراصل حرم میں ہوئی ہو تو اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ حرم کے اندر اور باہر اس سے قصاص لینا جائز ہے[۲]۔

جان میں قصاص کے سقوط کے اسباب:

جان میں قصاص چند امور سے ساقط ہوجاتا ہے جو یہ ہیں:

الف- محل قصاص کا فوت ہونا:

۳۲- حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کی رائے اور حنابلہ کے یہاں مذہب

(۱) بدائع الصنائع ۷/ ۲۴۳، الزیلعی ۶/ ۱۰۹، مغنی المحتاج ۴/ ۴۰، المغنی ۷/ ۷۳۹، الشرح الصغیر ۴/ ۳۵۹، ۳۶۰۔

(۱) الدر المختار ۳/ ۱۴۸، الدردیر مع الدسوقی ۴/ ۲۶۰، الزرقانی ۸/ ۲۴، مغنی المحتاج ۴/ ۴۳، المغنی ۷/ ۷۳۱۔

(۲) الدر المختار ۵/ ۳۵۲، الزرقانی ۸/ ۲۴، الدسوقی ۴/ ۲۶۱، المہذب ۲/ ۱۸۹، مغنی المحتاج ۴/ ۴۳، المغنی ۸/ ۲۳۶، ۲۳۹۔

یہ ہے کہ اگر قاتل قصاص لینے سے قبل مرجائے تو قصاص ساقط ہوجائے گا، اس لئے کہ اس کا محل نہ رہا، کیونکہ قتل مردہ کا نہیں ہوتا ہے، خواہ یہ موت فطری ہو یا کسی اور برحق قتل کے سبب ہو مثلاً قصاص اور حد میں اور شافعیہ کے نزدیک اس کے ترکہ میں دیت واجب ہوگی اور یہی حنابلہ کے یہاں مذہب ہے۔

لیکن اگر قاتل کو عمداً وعدواناً قتل کردیا جائے تو حنفیہ وشافعیہ کی رائے اور حنابلہ کے یہاں مذہب یہ ہے کہ قصاص ساقط ہوجائے گا، اسی کے ساتھ شافعیہ کے نزدیک پہلے قاتل کے مال سے دیت واجب ہوگی اور یہی حنابلہ کے یہاں مذہب ہے۔

مالکیہ کی رائے اور حنابلہ کے یہاں ایک روایت یہ ہے کہ مقتول اول کے اولیاء کو دوسرے قاتل پر قصاص کا حق ہوگا، مالکیہ کی رائے ہے کہ اگر قتل خطا ہو تو مقتول اول کے اولیاء کے لئے قاتل دوم کے مال میں دیت واجب ہوگی[۱]۔

ب-قصاص کی معافی:

۳۳-قصاص اولیاء دم کا حق ہے، اگر وہ قصاص کو اس کی مکمل شرائط کے ساتھ معاف کردیں تو بالاتفاق قصاص ساقط ہوجائے گا، اس لئے کہ یہ ان کا حق ہے، لہذا ان کے معاف کردینے سے ساقط ہوجائے گا، قصاص معاف کرنا شرعاً مندوب ہے[۲]، اس لئے کہ فرمان باری ہے: ''فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ''[۳] (ہاں جس کسی کو اس کے فریق مقابل کی طرف سے کچھ معافی حاصل ہوجائے سو مطالبہ معقول (اور نرم) طریق پر کرنا چاہئے اور مطالبہ کو اس (فریق) کے پاس خوبی سے پہنچادینا چاہئے) نیز فرمان باری: ''فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَّهُ''[۱] (پھر جس نے معاف کردیا تو وہ گناہ سے پاک ہوگیا) نیز حضرت انس بن مالکؓ کی حدیث میں ہے: **"ما رأيت النبي ﷺ رفع إليه شيء فيه قصاص إلا أمر فيه بالعفو"**[۲] (میں نے نہیں دیکھا کہ رسول اللہ ﷺ کے سامنے قصاص کا کوئی معاملہ پیش کیا گیا ہو اور آپ نے اس میں معاف کرنے کا حکم نہ دیا ہو)۔

تفصیل اصطلاح ''عفو'' (فقرہ/ ۱۸، ۳۰) میں ہے۔

ج-جان میں قصاص کے عوض صلح:

۳۴-اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ کسی معاوضہ کے بدلہ جو قاتل اپنے مال سے ولی کو دے گا قصاص کو ساقط کرنے پر قاتل اور قصاص کے حقدار کے درمیان صلح جائز ہے، یہ مال عاقلہ پر واجب نہیں ہوگا، اس لئے عاقلہ قتل عمد کے ذمہ دار نہیں ہوتے، اس معاوضہ کو **بدل صلح عن دم العمد** (قتل عمد کی طرف سے صلح کا معاوضہ) کہتے ہیں، پھر اگر ولی یا سارے اولیاء عاقل بالغ ہوں تو جائز ہے کہ بدل صلح دیت ہو یا اس سے کم یا اس سے زیادہ ہو، دیت کی جنس سے ہو یا خلاف جنس سے ہو، فوری واجب الاداء ہو یا ادھار ہو سب برابر ہیں، اس لئے کہ صلح معاوضہ ہے، لہذا ایسے بدل پر جائز ہوگا جس پر طرفین متفق ہوں، خواہ کتنا ہی ہو بشرطیکہ طرفین عاقل بالغ ہوں۔

تفصیل اصطلاح ''صلح'' (فقرہ/ ۳۱) میں ہے۔

---

(۱) بدائع الصنائع ۷/ ۲۴۶، الشرح الصغیر ۴/ ۳۳۷، شرح الزرقانی ۸/ ۱۸، الأم ۶/ ۱۰، مغنی المحتاج ۴/ ۴۸، الشرح الکبیر بہامش المغنی ۹/ ۴۱۷، الانصاف ۱۰/ ۶۔

(۲) الشرح الکبیر مع المغنی ۹/ ۴۱۴، المہذب ۲/ ۱۸۹۔

(۳) سورۂ بقرہ/ ۱۷۸۔

(۱) سورۂ مائدہ/ ۴۵۔

(۲) حدیث: "ما رأيت النبي رفع إليه شيء......" کی روایت ابوداؤد (۴/ ۶۳۷) نے حضرت انسؓ سے کی ہے، منذری نے مختصر السنن (۶/ ۲۹۸) میں اس پر سکوت اختیار کیا ہے۔

جان سے کم درجہ کی جنایت میں قصاص:

۳۵- اس پر فقہاء کا اجماع ہے کہ جان سے کم جنایت میں اس کی شرائط کے ساتھ قصاص واجب ہے جیسا کہ جان پر جنایت میں قصاص ہے، اس کی دلیل یہ فرمان باری ہے: "وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنفَ بِالْأَنفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ فَمَن تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَّهُ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ"[1] (اور ہم نے ان پر اس میں یہ فرض کر دیا تھا کہ جان کا بدلہ جان ہے اور آنکھ کا بدلہ آنکھ اور ناک کا بدلہ ناک اور کان کا بدلہ کان اور دانت کا بدلہ دانت اور زخموں میں قصاص ہے، سو جو کوئی اسے معاف کر دے تو وہ اس کی طرف سے کفارہ ہو جائے گا اور جو کوئی اللہ کے نازل کئے ہوئے (احکام) کے موافق فیصلہ نہ کرے تو ایسے ہی لوگ تو ظالم ہیں)۔

حضرت انسؓ کی روایت ہے کہ ربیع بنت النضر بن انس نے اپنی ایک پڑوسی عورت کا دانت توڑ دیا، لوگوں نے تاوان کی پیش کش کی، انہوں نے انکار کر دیا، معافی کی درخواست کی، وہ بھی رد کر دی وہ لوگ رسول ﷺ کی خدمت میں آئے، آپ نے قصاص کا حکم دیا، ان کے بھائی انس بن النضر آئے اور انہوں نے کہا: اے اللہ کے رسول! کیا ربیع کا دانت توڑا جائے گا؟ اس ذات کی قسم جس نے آپ کو برحق مبعوث کیا اس کا دانت نہیں توڑا جائے گا، آپ ﷺ نے فرمایا: "كتاب الله القصاص" (کتاب اللہ میں تو قصاص کا حکم ہے) راوی نے کہا: پھر انہوں نے معاف کر دیا، پھر آپ ﷺ نے فرمایا: "إن من عباد الله من لو أقسم على الله لأبرّه"[2] (اللہ کے بعض بندے ایسے ہیں کہ اگر وہ اس کے بھروسہ پر قسم کھا بیٹھیں تو اللہ ان کو سچا کرے گا)۔

نیز اس لئے کہ جان کے علاوہ اعضاء قصاص کے ذریعہ تحفظ کی ضرورت میں جان کی طرح ہیں، لہذا وجوب قصاص میں بھی جان کی طرح ہوں گے[1]۔

جان سے کم میں قصاص کے اسباب:

۳۶- جان سے کم میں قصاص کے اسباب یہ ہیں: اطراف (اعضاء) یا قائم مقام اطراف کو جدا کرنا، اطراف کی صلاحیتوں کو ان کی ذات کے باقی رہتے ہوئے ختم کرنا، اور اعضاء سے مقصود منافع ہی ہوتے ہیں، شجاج یعنی سر اور چہرہ کا زخم اور جراح یعنی سر اور چہرہ کے علاوہ میں زخم۔

ان کے احکام کی تفصیل اصطلاح "جنایت علی مادون النفس" (فقرہ/ ۱۳-۳۲)، اصطلاح "جراح" (فقرہ/ ۸، ۱۰)، اصطلاح "شجاج" (فقرہ/ ۴، ۱۱) میں ہیں۔

جان سے کم میں قصاص کی شرطیں:

۳۷- جان سے کم میں قصاص کی چند شرطیں ہیں: فعل کا عمداً ہونا، فعل کا ظلماً ہونا، دین کے لحاظ سے برابری، عدد کے لحاظ سے برابری، محل میں مماثلت، منفعت میں مماثلت، کسی زیادتی کے بغیر وصولی کا ممکن ہونا۔

ان کے احکام کی تفصیل اصطلاح "جنایت علی ما دون النفس" (فقرہ/ ۴، ۱۱) میں دیکھیں۔

---

(۱) سورۂ مائدہ/ ۴۵۔

(۲) حدیث: "إن من عباد الله......" کی تخریج فقرہ نمبر ۷ میں گذر چکی ہے۔

(۱) بدائع الصنائع ۷/ ۲۹۷، المہذب ۲/ ۱۷۸، کشاف القناع ۵/ ۵۴۷۔

جان سے کم میں قصاص میں سرایت کا اثر:

۳۸- فقہاء کے یہاں بلا اختلاف جنایت کا سرایت کرنا قابل ضمان ہے، اس لئے کہ یہ جنایت کا ہی اثر ہے، جنایت قابل ضمان ہے تو اس کا اثر بھی قابل ضمان ہوگا پھر اگر جنایت کے سرایت کرنے سے جان چلی جائے مثلاً کسی کو عمداً اتنا زخمی کر دیا کہ وہ صاحب فراش ہو گیا (یعنی بستر مرگ سے لگ گیا) بالآخر موت آ گئی یا جنایت اس حد تک سرایت کر گئی جس کو براہ راست اتلاف کرنا ممکن نہیں مثلاً کسی عضو پر عمداً جنایت کرے جس کی وجہ سے اس کی صلاحیتیں مثلاً بینائی اور سماعت وغیرہ میں سے کوئی جاتی رہے تو بلا اختلاف قصاص واجب ہوگا۔

تفصیل اصطلاح "سرایت" (فقرہ/ ۴) میں ہے۔

دو جنایتوں میں قصاص:

۳۹- اگر کسی کی انگلی آدھے جوڑ سے کاٹ دی پھر اس کے بعد جوڑ سے اس کو کاٹ دیا تو حنفیہ کی رائے ہے کہ دوسری جنایت اگر پہلی جنایت سے شفایاب ہونے سے قبل ہو تو جوڑ کے پاس سے اس سے قصاص لیا جائے گا، اس لئے کہ حکم میں ایک کاٹنا ہے اور اگر دوسری جنایت پہلی سے شفایاب ہونے کے بعد ہو تو اس سے قصاص نہیں لیا جائے گا، اس لئے کہ پہلی جنایت میں قصاص نہیں ہے، کیونکہ وہ جوڑ کے پاس سے نہیں ہے جس کے سبب مساوات کرنا محال ہوگا اور دوسری جنایت ناقص عضو کو کاٹنا ہے، لہذا اس میں بھی قصاص نہیں ہوگا[۱]۔

اگر کسی آدمی کا ہاتھ کاٹا پھر اس کو قتل کر دیا تو اگر وہ ہاتھ کٹنے کے بعد شفایاب ہو گیا تھا تو قصاص میں اس کا ہاتھ کاٹا جائے گا اور اس کو قتل بھی کیا جائے گا اس لئے کہ ہر جرم مستقل ہے لہذا ہر ایک کا قصاص لیا جائے گا اور اگر ہاتھ کٹنے کے بعد وہ شفایاب نہیں ہوا تھا تو حنفیہ کے یہاں دو اقوال ہیں: ایک قول امام ابوحنیفہ کا ہے اور یہی ظاہر ہے کہ یہ دونوں دو جنایتوں کی طرح ہیں، لہذا اس کا ہاتھ کاٹا جائے گا اور قتل کیا جائے گا جیسا کہ اگر وہ شفایاب ہو چکا ہوتا، دوسرا قول صاحبین کا ہے، اس کو قتل کیا جائے گا، ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا[۱]۔

شافعیہ دو جنایتوں میں شفاء ہونے نہ ہونے کی شرط کے بغیر مطلقاً وجوب قصاص کے قائل ہیں اگر دونوں جنایتوں میں سے ہر ایک قصاص کا سبب ہو، شیرازی نے کہا: اگر کسی پر ایسی جنایت کی جس میں قصاص واجب ہوتا ہے پھر اس کو قتل کر دیا تو دونوں میں قصاص واجب ہوگا، اس لئے کہ یہ دونوں ایسی جنایات ہیں کہ ان میں سے ہر ایک میں قصاص واجب ہوتا ہے، لہذا اجتماع کے وقت بھی دونوں میں قصاص واجب ہوگا جیسے ہاتھ پاؤں کاٹنے میں ہوتا ہے[۲]۔

اگر کسی نے دو آدمیوں پر جنایت کی اور ہر ایک کے داہنے ہاتھ کو کاٹ دیا تو قصاص میں اس کا داہنا ہاتھ کاٹ دیا جائے گا، پھر اگر وہ دونوں ایک ساتھ آئیں تو ان دونوں کو حق ہے کہ اس کا داہنا ہاتھ کٹوائیں اور دونوں اس سے ایک دیت لیں جس کو آپس میں آدھی آدھی تقسیم کر لیں اور اگر ایک آیا اور اس کی خاطر ہاتھ کاٹ دیا گیا پھر دوسرا آیا تو صرف اس دوسرے کے لئے دیت (ہاتھ کی دیت) ہوگی، یہ حنفیہ وحنابلہ کے یہاں ہے[۳]۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ ہاتھ کاٹنا قتل کے تحت آ جائے گا، خواہ دونوں جنایتیں ایک شخص پر ہوں یا ایک سے زائد پر ہوں بشرطیکہ مثلہ کرنے کا قصد نہ ہو اور اگر مثلہ کرنے کا قصد ہو تو جان سے کم پر جنایت جان پر جنایت کے تحت نہیں آئے گی اگر دونوں ایک شخص پر

---

(۱) بدائع الصنائع ۷/ ۳۰۲۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۳۶۰۔

(۲) المہذب ۲/ ۱۸۴۔

(۳) بدائع الصنائع ۷/ ۲۹۹، ۳۰۰، المغنی ۷/ ۷۰۱۔

ہوں لیکن اگر مظلوم متعدد ہوں تو مطلقاً اس کے تحت آجائے گی، زرقانی نے کہا: جان مارنے میں عضو آجائے گا اگر اس کو عمداً کیا ہو پھر اس کو قتل کردیا اور اگر وہ عضو کسی دوسرے کا ہو مثلاً ایک شخص کا ہاتھ کاٹا، دوسرے کی آنکھ پھوڑی اور تیسرے کو عمداً قتل کیا تو پہلی دو جنایتیں جان کے تحت آجائیں گی پھر موصوف نے کہا: مثلہ کرنے کا قصد نہ ہو، یہ اس مظلوم کے عضو کے ساتھ خاص ہے جس کا عضو کاٹنے کے بعد اس کو قتل کردیا ہو، رہا دوسرے کا عضو تو اس کے تحت آجائے گا[۱]۔

جان سے کم میں قصاص کا ساقط ہونا:

۴۰- جان سے کم میں قصاص قصاص سے قبل مجرم کی موت سے ساقط ہوجاتا ہے، اس لئے کہ محل نہیں رہا، اسی طرح مظلوم کے معاف کردینے یا اس کے صلح کرلینے سے ساقط ہوجاتا ہے، اسی طرح اولیاء کے معاف کردینے سے ساقط ہوجاتا ہے اگر مظلوم مرجائے یا مجرم اولیاء سے یا ان میں سے کسی سے مال پر صلح کرلے گو کہ تھوڑا ہو، اسی طرح مجرم میں محل قصاص کے فوت ہونے سے ساقط ہوجاتا ہے[۲]۔

جان سے کم میں قصاص لینے کا طریقہ:

۴۱- جان سے کم میں قصاص مناسب آلہ سے لیا جائے گا جیسے چھری وغیرہ تاکہ قصاص جنایت سے بڑھ نہ جائے، اس لئے کہ یہ اس میں شرط ہے، بناء بریں عام زخموں میں تلوار سے قصاص نہیں لیا جائے گا، اس لئے کہ وہ مطلوبہ زخم سے بڑھ کر ہڈی توڑ سکتی ہے۔

اور یہ بھی ضروری ہے کہ قصاص نافذ کرنے والا کاٹنے کے طریقہ

(۱) الزرقانی ۸/۲۹۔

(۲) بدائع الصنائع ۷/۲۹۸۔

اور اس کی مقدار سے واقف ہوتا کہ وہ حد سے تجاوز نہ کرجائے جیسے جراح، طبیب وغیرہ۔

اگر مظلوم اس سے واقف ہو تو اس کو قصاص لینے دیا جائے گا اگر وہ قصاص لے سکے، ورنہ امام کا نائب جس کو اختیار دیا گیا ہو اور وہ اس سے واقف ہو، اس کو انجام دے گا[۱]۔

جان سے کم میں قصاص کون لے گا؟

۴۲- حنفیہ کی رائے اور امام احمد کے کلام کا ظاہر یہ ہے کہ ولی دم کے لئے جائز ہے کہ جان سے کم میں قصاص خود لے اگر اس کو جراحت کا علم ہو۔

مالکیہ وشافعیہ کی رائے اور حنابلہ کے یہاں ایک قول ہے کہ ولی دم کو بذات خود قصاص نافذ نہیں کرنے دیا جائے گا بلکہ یہ کام نائب امام ہی انجام دے گا، اس لئے کہ انتقام کے ارادہ کے ساتھ یہ اندیشہ موجود ہے کہ اس پر ایسی زیادتی کرجائے جس کی تلافی ناممکن ہو[۲]۔

قصبہ

دیکھئے: "مقادیر"۔

(۱) المہذب ۲/۱۸۷، المغنی ۷/۷۰۴۔

(۲) بدائع الصنائع ۷/۲۴۴، المدونہ ۶/۴۳۳، المہذب ۲/۱۸۶، الجمل علی شرح المنہج ۵/۴۹، المغنی مع الشرح الکبیر ۹/۴۱۲۔

قصد

دیکھئے: ''نیت''۔

قصر الصلاۃ

دیکھئے: ''صلاۃ المسافر''۔

قَصَّہ

تعریف:

۱- قَصَّہ (قاف کے زبر کے ساتھ) لغت میں: چونا ہے، یہ حجاز کی لغت ہے، حدیث میں بطور تشبیہ آیا ہے: ''لا تعجلن حتی ترین القصة البيضاء''[1]، (عجلت بازی نہ کرو یہاں تک تم سفید چونے کی طرح دیکھ لو)، ابوعبید نے کہا: اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ روئی اور کپڑے کا ٹکڑا جس کو عورت گدی کے طور پر استعمال کرتی ہے چونے کی طرح ہو کر نکلے، اس میں زردی کی آمیزش نہ ہو، ایک قول ہے کہ مراد خون کے اثر سے صاف ہونا ہے اور چونے کی طرح دیکھنا اس کے لئے ایک مثال ہے[2]۔

اصطلاح میں: زیلعی نے کہا: قصہ سفید دھاگہ کے مشابہ ایک چیز ہے جو عورتوں کے آخری ایام میں آگے کے راستہ سے نکلتی ہے جو ان کے پاک ہونے کی علامت ہوتی ہے۔

ایک قول ہے کہ وہ سفید پانی ہے جو حیض کے آخر میں نکلتا ہے[3]۔

---

(۱) حدیث: ''لا تعجلن......'' کی روایت مالک نے مؤطا (۱/۵۹ طبع الحلبی) میں حضرت عائشہؓ سے کی ہے۔

(۲) المصباح المنیر، القاموس المحیط۔

(۳) تبیین الحقائق ۱/۵۵، دیکھئے: فتح القدیر ۱/۱۱۳ طبع بولاق، مواہب الجلیل ۱/۳۷۰، ۳۷۱، شرح الزرکشی علی مختصر الخرقی ۱/۴۳۲، ۴۳۳۔

متعلقہ الفاظ:

جفوف:

۲- جفوف: یہ ہے کہ عورت کپڑے کا ٹکڑا اندر داخل کرے اور اس کو باہر نکالے تو خشک ہو، اس پر خون کا کوئی اثر یا زردی اور گدلا پن نہ ہو[۱]۔

قَصَّہ اور جفوف میں سے ہر ایک طہر کی علامت ہے۔

اجمالی حکم:

۳- جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ سفید قَصَّہ اور جفوف میں سے ہر ایک طہر کی علامت ہے، لہٰذا جب عورت حیض کے بعد ان میں سے کسی کو دیکھے تو اس کے سبب وہ پاک ہوجائے گی، خواہ عورت کی عادت ہو کہ قَصَّہ دیکھ کر پاک ہوتی ہو یا خشکی دیکھ کر۔

حنفیہ میں سے ابن عابدین نے کہا: اگر عورت نے رات میں کرسف رکھا، وہ حیض یا نفاس میں تھی، پھر اس نے صبح میں اس کو دیکھا تو خالص سفیدی نظر آئی تو جس وقت سے اس نے رکھا تھا اسی وقت سے اس کی طہارت کا حکم لگایا جائے گا[۲]۔

خشکی کو طہر کی علامت ماننے میں حنفیہ کی عبارتوں میں اختلاف ہے، ابن نجیم نے اس اختلاف کو اپنے اس قول سے بیان کیا ہے: اور ''فتح القدیر'' میں ہے: مؤطا و بخاری کی روایت کا تقاضہ ہے کہ قَصَّہ نظر آئے بغیر محض انقطاع (خون) سے پاک عورتوں کے احکام ثابت نہ ہوں گے، ذیل میں جو اصحاب کا کلام آرہا ہے ان سب میں لفظ انقطاع ہے، چنانچہ وہ کہتے ہیں: اگر اس کا خون منقطع ہوجائے تو یہ حکم ہے، حالانکہ بسا اوقات انقطاع ایک وقت سے دوسرے وقت تک جفاف (خشکی) کی شکل میں ہوتا ہے، پھر عورت قصَّہ دیکھتی ہے، اب اگر انتہا قصَّہ (چونے) پر ہو تو وہ نماز واجب نہ ہوگی، اور اگر بقیہ رنگوں پر انقطاع ہو تو وہ نماز واجب ہوگی احکام دینے کے بارے میں ان کی دلیل اور عبارتوں کے مدنظر ان کے یہاں حکم کیا ہے اس کے بارے میں مجھے تردد ہے۔ واللہ اعلم، میں نے یہ روایت دیکھی ہے کہ عبدالوہاب نے یحییٰ بن سعید سے انہوں نے ریطہ سے (جو عمرہ کی آزاد کردہ باندی ہیں) روایت کی کہ عمرہ عورتوں سے کہا کرتی تھیں: جب تم میں سے کوئی کرسف اندر رکھے اور وہ بدلا ہوا نکلے تو نماز نہ پڑھے تا آنکہ کوئی چیز نظر آنا بند ہوجائے، اس کا تقاضا ہے کہ انتہاء انقطاع ہو۔

یہ کہا جاسکتا ہے کہ یہ تردد اسی وقت بجا ہے جب قَصَّہ کی تشریح یہ کی جائے کہ وہ دھاگے کی طرح دراز سفیدی کا نام ہے، حالانکہ ان کے کلام سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہ تفسیر ضعیف ہے، چنانچہ ''المغرِّب'' میں ہے: ابوعبیدہ نے کہا: اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ روئی یا کپڑے کا ٹکڑا جس کو عورت گدی کے طور پر استعمال کرتی ہے اس طرح نکلے جیسے کہ چونا ہو، اس میں زردی یا خاکی رنگ کی آمیزش نہ ہو اور کہا جاتا ہے کہ قَصَّہ سفید دھاگے کے مثل ایک چیز ہے جو سارے خون کے انقطاع کے بعد نکلتی ہے اور یہ بھی ہوسکتا ہے کہ اس سے مراد رنگ کا نہ ہونا ہو اور یہ کہ اس کا قطعاً کوئی اثر باقی نہ رہے اور قَصَّہ کو دیکھنا اس کی مثال کے طور پر بیان کیا گیا ہے، اس لئے کہ قَصَّہ کو دیکھنے والا حائضہ کو نظر آنے والے دوسرے کسی رنگ کے دیکھنے والے سے الگ ہے۔

اب آپ کو معلوم ہوگیا کہ قَصَّہ مجازاً انقطاع ہے اور قَصَّہ کی یہ تشریح کہ وہ دھاگے کی طرح ایک چیز ہے، اس کو انہوں نے یقال (کہا جاتا ہے) کے لفظ سے بیان کیا جو ضعف کو بتاتا ہے اور حضرت عائشہ کی حدیث کے آخری ٹکڑے سے قَصَّہ سے مراد: انقطاع ہے،

---

(۱) مواہب الجلیل ۱ر ۳۷۰، الشرح الصغیر ۱ر ۲۱۴۔

(۲) مجموعہ رسائل ابن عابدین رص ۸۵۔

(اور یہی مذہب ہے) آخری ٹکڑا یہ ہے: "ترید بذلک الطھر من الحیض" [1] (اس سے ان کی مراد حیض سے طہارت ہے)، اس سے ثابت ہوگیا کہ ان کی دلیل ان کی عبارتوں کے موافق ہے جیسا کہ واضح ہے [2]۔

مالکیہ نے کہا: طہر کی علامت جفوف (خشکی) یا قصّہ ہے (اور یہی ابلغ ہے)، لہذا جس عورت کی عادت قصّہ دیکھنے کی ہو وہ آخر وقت مختار تک اس کا انتظار کرے گی، جفوف کی عادی عورت اس کے برخلاف ہے کہ وہ ان دونوں میں سے بعد میں آنے والے کا انتظار نہیں کرے گی جیسے مبتدأہ یعنی طہر (یعنی انقطاع حیض) کی علامت دو امور ہیں: جفوف یعنی کپڑے کے ٹکڑے کا خون کے اثر سے خالی ہوکر باہر نکلنا اگر چہ وہ شرم گاہ کی رطوبت میں تر ہو اور قصّہ جو منی یا ترگچ کی طرح سفید پانی ہے اور قصّہ ابلغ ہے یعنی حیض سے رحم کے پاک ہونے کو زیادہ بتاتا ہے، لہذا جس عورت کی عادت قصّہ کی یا ایک ساتھ دونوں کی ہو وہ قصّہ دیکھتے ہی پاک ہوجائے گی، وہ جفوف کا انتظار نہیں کرے گی اور اگر وہ جفوف کو ابتداءً دیکھے تو آخر وقت مختار تک قصّہ کا انتظار کرے گی اس طور پر کہ آخر وقت میں نماز رکھے لیکن جس عورت کی عادت صرف جفوف کی ہے وہ جب اس کو دیکھ لے یا قصّہ دیکھ لے تو پاک ہوجائے گی، ان دونوں میں سے آخری کا انتظار نہیں کرے گی، اسی طرح مبتدأہ جس کی کوئی عادت نہیں ہے، یہی راجح ہے اور قصہ کے ابلغ ہونے کا تقاضا ہے کہ اگر وہ اولاً جفوف دیکھے تو قصّہ کا انتظار کرے [3]۔

نووی نے کہا: انقطاع حیض اور وجود طہر کی علامت یہ ہے کہ خون نکلنا اور سفیدی وگدلا پن نکلنا منقطع ہوجائے اور جب منقطع ہوگیا تو وہ پاک ہوگئی، خواہ اس کے بعد سفید رطوبت نکلے یا نہ نکلے [1]۔

حنابلہ میں سے زرکشی نے کہا: اگر عورت کی کوئی عادت ہو مثلاً اس کو ہر ماہ دس دن حیض آتا ہے، پھر اس نے ان ایام کے گذرنے سے قبل طہر دیکھا تو اگر چھ دن اور اس جیسی مدت کے گذرنے کے بعد دیکھا تو وہ پاک ہے، اس کی دلیل حضرت عائشہؓ کی سابقہ روایت کا ظاہر ہے جس میں انہوں نے عورتوں سے کہا: "لا تعجلن حتی ترین القصّة البیضاء" (تم جلدی نہ کرو یہاں تک سفید قصّہ دیکھ لو) اور اس عورت نے سفید قصّہ دیکھ لیا ہے [2]۔

(۱) حدیث عائشہ کی تخریج فقرہ ۱۰ میں گذر چکی ہے۔
(۲) البحر الرائق ۱ / ۲۰۲، ۲۰۳، حاشیہ ابن عابدین ۱ / ۱۹۲۔
(۳) الشرح الصغیر ۱ / ۲۱۴۔

(۱) المجموع ۲ / ۵۴۳۔
(۲) شرح الزرکشی علی مختصر الخرقی ۱ / ۴۴۶۔
حدیث: "لا تعجلن......" کی تخریج فقرہ ۱۰ میں گذر چکی ہے۔

قضاء

تعریف:

ا - قضاء کا ایک لغوی معنی: حکم (فیصلہ) ہے، اہل حجاز نے کہا: قاضی کا معنی لغت میں: امور کو طے کرنے والا اوران کو مضبوط کرنے والا ہے، اس کی اصل طے کرنا اور فیصلہ کرنا ہے، کہا جاتا ہے: قضی یقضی قضاءً فھو قاض: حکم کرنا، فیصلہ کرنا۔

یہ لفظ لغت میں چند طریقوں پر آتا ہے جن کا حاصل کسی چیز کا پورا ہونا اور مکمل ہونا ہے مثلاً اس کا اطلاق خلق (پیدا کرنے) اور صنع (بنانے) پر ہوتا ہے جیسے فرمان باری ہے: "فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمٰوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ"[1] (پھر دوروز میں سات آسمان بنادیئے)، یعنی ان کو پیدا کیا اور بنایا، اس کا اطلاق عمل پر ہوتا ہے جیسے فرمان باری: "فَاقْضِ مَا أَنْتَ قَاضٍ"[2] (تو کرڈال جو کچھ تجھے کرنا ہے) یعنی تم جو کرنا چاہو کرو۔

اور واجب کرنے اور حکم دینے پر جیسے فرمان باری ہے: "وَقَضٰى رَبُّکَ أَلَّا تَعْبُدُوْا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا"[3] (اور تیرے پروردگار نے حکم دے رکھا ہے کہ بجز اسی (ایک رب) کے اور کسی کی پرستش نہ کرنا اور ماں باپ کے ساتھ حسن سلوک رکھنا)، یعنی تیرے رب نے حکم دیا اور لازم کردیا۔

(۱) سورۂ فصلت/ ۱۲۔
(۲) سورۂ طٰہ/ ۷۲۔
(۳) سورۂ اسراء/ ۲۳۔

اور اس کا اطلاق ادائیگی پر ہوتا ہے جیسے تم کہتے ہو: قضیت دیني: میں نے اپنا دین ادا کردیا، اور اسی معنی میں یہ فرمان باری ہے: "فَإِذَا قَضَيْتُمُ الصَّلٰوةَ"[1] (پھر جب تم (اس) نماز کو ادا کر چکو)۔

اس کا اطلاق ابلاغ یعنی پہنچانے پر بھی ہوتا ہے جیسے فرمان باری: "وَقَضَيْنَا إِلَيْهِ ذٰلِکَ الْأَمْرَ"[2] (اور ہم نے لوط کے پاس (اپنا) یہ فیصلہ بھیج دیا) یعنی ہم نے یہ بات اس تک پہنچادی۔

اس کا اطلاق عہد ووصیت پر ہوتا ہے، اسی معنی میں یہ فرمان باری ہے: "وَقَضَيْنَا إِلٰى بَنِيْ إِسْرَائِيْلَ فِي الْكِتَابِ"[3] (اور ہم نے بنی اسرائیل کو کتاب میں یہ جتلا دیا تھا) یعنی ہم نے عہد لیا وصیت کی۔

اتمام (تکمیل) پر بھی ہوتا ہے جیسے فرمان باری ہے: "فَلَمَّا قَضَيْنَا عَلَيْهِ الْمَوْتَ"[4] (پھر جب ہم نے ان پر موت کا حکم جاری کردیا) یعنی ہم نے ان پر موت کو مکمل کردیا۔

کسی چیز تک پہنچنے اور اس کو حاصل کرنے پر بھی اس کا اطلاق ہوتا ہے، تم کہتے ہو: قضیت وطري: میں اپنی ضرورت تک پہنچ گیا اور اس کو حاصل کرلیا اور قضیت حاجتي بھی اسی معنی میں ہے[5]۔

قضا وقدر سے مراد ہے ازل سے ابد تک پائے جانے والے موجودات کے احوال سے متعلق خدا کا کلی حکم (اور احوال کا اسی کے مطابق پیش آنا)[6]۔

قضاء اصطلاح میں: حنفیہ کی تعریف جھگڑوں کا فیصلہ کرنا اور

(۱) سورۂ نساء/ ۱۰۳۔
(۲) سورۂ حجر/ ۶۶۔
(۳) سورۂ اسراء/ ۴۔
(۴) سورۂ سبا/ ۱۴۔
(۵) لسان العرب، المصباح المنیر۔
(۶) القواعد الفقہیہ للبرکتی ر ص ۴۳۱، قضاء وقدر کی تعریف کے لئے دیکھئے: حاشیۃ الجمل علی شرح المنہج ۵/ ۳۳۵۔

منازعات کو ختم کرنا ہے، ابن عابدین نے ''مخصوص طور پر'' کا اضافہ کیا ہے تا کہ اس میں فریقین کے مابین صلح وغیرہ داخل نہ ہوں [۱]۔

مالکیہ کی تعریف اِلزام (پابند کرنے) کے طور پر شرعی حکم کی خبر دینا ہے [۲]۔

شافعیہ کی تعریف: إلزام من له إلزام بحكم الشرع [۳] یعنی کسی ایسے شخص کا جسے پابند کرنے کا حق حاصل ہو کسی کو حکم شرع کا پابند کرنا۔

حنابلہ کی تعریف ہے: شرعی حکم بیان کرنا، اس کا پابند کرنا اور جھگڑوں کا فیصلہ کرنا [۴]۔

۲-فقہاء نے لفظ قضاء کو مذکورہ معانی کے علاوہ عبادات میں استعمال کیا ہے، یہ بتانے کے لئے کہ ان عبادات کو اپنے مقررہ شرعی وقت سے باہر ادا کیا گیا ہے، اس سے متعلقہ بحث اصطلاحات ''صوم'' (فقرہ/ ۸۶، ۸۹)، ''حج'' (فقرہ/ ۱۲۳)، ''قضاء الفوائت'' میں دیکھیں۔

جیسے کہ ''قضاء دین'' کی عبارت کو دین کی ادائیگی اور پورا کرنے کو بتانے کے لئے استعمال کرتے ہیں [۵]، دیکھئے: اصطلاح: (دین فقرہ/ ۷۰، أداء فقرہ/ ۲۹)۔

اسی طرح انہوں نے قضاء حاجت کا لفظ آداب خلاء پر دلالت کرنے کے لئے کیا ہے، دیکھئے: اصطلاح ''استتار'' (فقرہ/ ۷ اور ''قضاء الحاجۃ'')۔

(۱) ابن عابدین ۵/ ۳۵۲، الفتاوی الہندیہ ۳/ ۲۱۱۔
(۲) الشرح الصغیر ۴/ ۱۸۶، تبصرۃ الحکام لابن فرحون ۱/ ۱۲۔
(۳) مغنی المحتاج ۴/ ۳۷۲، حاشیۃ الجمل علی شرح المنہج ۵/ ۳۳۴۔
(۴) شرح منتہی الإرادات ۳/ ۴۵۹، کشاف القناع ۶/ ۲۸۵۔
(۵) ابن عابدین ۳/ ۱۳۸۔

متعلقہ الفاظ:

الف-فتوی:

۳-فَتْوَی، فُتْوَی اور فُتْیَا لغت میں: فقیہ کا فتوی [۱]۔

اصطلاح میں: سائل کو شرعی حکم بتانا۔

لہذا قضاء اِلزام کے طور پر اور فتوی بغیر اِلزام کے ہے، ان دونوں میں قدر مشترک کسی واقعہ میں شرعی حکم بیان کرنا ہے، البتہ اِلزام کی قید سے قضاء فتوی سے الگ ہے [۲]۔

ب-تحکیم:

۴-تحکیم لغت میں: حَكَّمه في الأمر والشيء کا مصدر ہے: کسی معاملہ یا چیز میں حکم بنانا اور فیصلہ اس کے سپرد کردینا۔

اصطلاح میں: فریقین کا کوئی حاکم مقرر کرنا جو ان میں فیصلہ کرے۔

تحکیم اور قضاء میں فرق: قضاء ولایات عامہ میں سے ہے جبکہ تحکیم فریقین کی طرف سے خصوصی تفویض وتولیت کا نام ہے، لہذا تحکیم قضاء کی ایک فرع ہے تاہم اس سے ادنی درجہ رکھتی ہے [۳]۔

ج-حسبہ:

۵-حسبہ لغت میں: احتساب کا اسم ہے جس کے معانی میں اجر، حسن تدبیر و انتظام ہے، اسی معنی میں ان کا یہ قول ہے: فلان حسن الحسبة في الأمر: بہتر انتظام وانصرام والا۔

اصطلاح میں: جمہور فقہاء کی تعریف: نیک کام کا حکم کرنا اگر اس کا ترک ظاہر ہو اور خلاف شرع بات سے ممانعت کرنا اگر اس کا ارتکاب

(۱) لسان العرب۔
(۲) شرح منتہی الإرادات ۳/ ۴۵۶، کشاف القناع ۶/ ۲۹۹۔
(۳) ابن عابدین ۵/ ۴۲۸۔

ظاہر ہو[1]۔

حسبہ اور قضاء میں ربط: یہ دونوں اس امر میں متفق ہیں کہ محتسب وقاضی ہر ایک کو مخصوص قسم کے دعاوی پر نظر رکھنے کا اختیار ہوتا ہے اور یہ وہ دعاوی ہیں جن کا تعلق کسی خلاف شرع ظاہری امر سے ہو مثلاً ناپنے یا وزن کرنے میں ظلم یا کمی کرنا، مبیع میں دھوکہ دینا یا عیب پوشی کرنا یا اس کے ثمن میں ایسا کرنا، دین چکانے کی قدرت ہوتے ہوئے اس کی ادائیگی میں ٹال مٹول کرنا۔

ظاہری خلاف شرع امور سے باہر عام دعاوی، اسی طرح جن دعاوی میں انکار وتردید کا دخل ہوتا ہے ان کی سماعت کے تعلق سے حسبہ قضاء سے قاصر ہے، لہذا محتسب کے لئے ایسے دعاوی پر نظر ڈالنا جائز نہیں، کیونکہ حق کے اثبات پر بینہ سننے یا حق کے انکار پر حلف لینے کا محتسب کو اختیار نہیں ہے۔

حسبہ کا درجہ قضاء سے اس لحاظ سے بڑا ہے کہ محتسب نیک کام کے حکم اور خلاف شرع کام سے ممانعت کی جس قدر صورتیں اس کے سامنے آتی ہیں، وہ سب پر نظر رکھتا ہے اگر چہ اس کے پاس کوئی فریاد لے کر نہ آئے، قاضی اس کے برخلاف ہے، اسی طرح چونکہ محتسب کو خلاف شرع امور سے متعلق اقتدار کی طاقت اور رعب ودبدبہ حاصل ہوتا ہے، لہذا وہ سختی اور قوت کا اظہار کرسکتا ہے اور یہ اس کی طرف سے حد سے بڑھنا یا اپنے اختیار کو توڑنا نہیں مانا جائے گا، جبکہ قضاء انصاف دلانے کے لئے موضوع ہے، لہذا اس میں خصوصی طور پر وقار وبردباری ہونی چاہئے[2]۔

د- ولایت مظالم:

۶- مظالم لغت میں: مظلمة کی جمع ہے کہا جاتا ہے: ظلمه يظلمه وظُلمًا وظَلَمًا و مَظْلَمَةً اور کہا جاتا ہے: **تظلم فلان إلى الحاكم من فلان فظلَّمه تظليمًا**: فلاں نے قاضی کے سامنے کسی کے ظلم کی شکایت کی اور قاضی نے اس کو ظالم سے انصاف دلایا اور اس کے خلاف اس کی مدد کی[1]۔

اصطلاح میں: آپس میں ظلم کرنے والوں کو ڈرا دھمکا کر باہمی انصاف پر لانا اور ہیبت کے ذریعہ نزاع کرنے والوں کو انکار کرنے سے باز رکھنا، والی مظالم کو ان ہی امور پر نظر رکھنے کا اختیار ہوتا ہے جو قاضی کو حاصل ہے البتہ والی مظالم پر نظر ان امور کے لئے موضوع ہے جو قضاۃ کے بس سے باہر ہوتے ہیں، ولایت مظالم اقتدار کی بالادستی اور عدالتی انصاف سے مخلوط ولایت ہے[2]۔

شرعی حکم:

۷- قضاء مشروع ہے اور اس کی مشروعیت کتاب اللہ، سنت رسول اللہ اور اجماع سے ثابت ہے: کتاب اللہ: فرمان باری ہے: "يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاکَ خَلِيْفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُمْ بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلاَ تَتَّبِعِ الْهَوٰى فَيُضِلَّکَ عَنْ سَبِيْلِ اللّٰهِ"[3] (اے داؤد! ہم نے آپ کو زمین پر خلیفہ بنایا ہے، سو لوگوں کے درمیان انصاف سے فیصلہ کرتے رہئے اور (آئندہ بھی) نفسانی خواہش کی پیروی نہ کیجئے کہ وہ اللہ کے راستہ سے آپ کو بھٹکا دے گی)، نیز فرمایا: "وَأَنِ احْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللّٰهُ"[4] (اور آپ ان لوگوں کے درمیان فیصلہ کرتے رہئے اسی (قانون) کے مطابق جو

---

(۱) الأحکام السلطانیہ للماوردی رص ۲۳۲، الأحکام السلطانیہ لابی یعلی رص ۲۶۸۔
(۲) الأحکام السلطانیہ لابی یعلی رص ۲۶۹، الاحکام السلطانیہ للماوردی رص ۲۳۲۔

(۱) لسان العرب۔
(۲) الأحکام السلطانیہ للماوردی رص ۳۳۳، الاحکام السلطانیہ لابی یعلی رص ۵۸، تبصرۃ الحکام ۱ر ۱۲۔
(۳) سورۂ ص ر ۲۶۔
(۴) سورۂ مائدہ ر ۴۹۔

اللہ نے نازل کیا ہے)۔

سنت رسول اللہ: حضرت عمرو بن العاصؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ علیہ ﷺ نے فرمایا: "إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران، وإذا حكم واجتهد ثم أخطأ فله أجر"[1] (اگر حاکم سوچ کر حکم دے پھر صحیح کرے تو اس کو دو اجر ملیں گے اور جو سوچ کر حکم دے اور غلطی کرے تو اس کو ایک اجر ملے گا)، خود رسول اللہ علیہ ﷺ نے یہ منصب سنبھالا، حضرت علی کو یمن کا قاضی بنا کر روانہ کیا[2]، حضرت معاذ کو قاضی بنا کر روانہ کیا[3]، آپ کے بعد خلفاء راشدین نے بھی یہ منصب سنبھالا اور مختلف شہروں میں قاضی روانہ کئے۔

اجماع: قضاۃ کی تقرری اور لوگوں میں فیصلہ کرنے کی مشروعیت پر مسلمانوں کا اجماع ہے۔

۸- قضاء دراصل فرض کفایہ ہے، اگر کوئی لائق شخص اس کو انجام دے دے تو باقی لوگوں سے یہ فرض ساقط ہوجائے گا اور اگر سارے لائق لوگ اس سے گریز کریں تو سب گنہگار رہوں گے۔

اس کے فرض ہونے کی دلیل یہ فرمان باری ہے: "يَاأَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا كُوْنُوْا قَوَّامِيْنَ بِالْقِسْطِ"[4] (اے ایمان والو! انصاف پر خوب قائم رہنے والے بنو)، نیز اس لئے کہ ایک دوسرے پر ظلم کرنا اور حقوق کی عدم ادائیگی انسانی فطرت میں داخل ہے، اپنی ذات سے انصاف دلانے والے کم ہی لوگ ہیں اور امام بذات خود تمام جھگڑوں کا فیصلہ نہیں کرسکتا، لہذا قاضی مقرر کرنے کی ضرورت پڑی۔

رہا فرض کفایہ ہونا: تو اس لئے کہ یہ نیک کام کا حکم دینا اور خلاف شرع کام سے روکنا ہے اور یہ دونوں فرض کفایہ ہیں۔

قضاء بڑی قربت (ثواب کا کام) ہے، اس میں مظلوم کی نصرت، حقدار تک حق پہنچانا، ظالم کو ظلم سے باز رکھنا، لوگوں میں اصلاح کرانا، ایک کو دوسرے سے چھٹکارا دلانا اور ان جھگڑوں کو طے کرنا ہے جو فساد کا تخم ہیں۔

۹- قضاء پر پانچوں احکام جاری ہوتے ہیں: یہ قضاء کے قابل شخص پر اگر اس سے مطالبہ ہو واجب ہے لیکن فرض عین نہیں ہے البتہ اگر اہل شہر میں کوئی دوسرا اس کے قابل نہ ہو تو اس حالت میں فرض عین ہے اور اگر ایسا شخص قضاء قبول کرنے سے گریز کرے گا تو گنہ گار ہوگا جیسا کہ دوسرے فرائض عین میں ہے۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ قضاء کا قبول کرنا اس شخص پر واجب ہے جسے اپنے اوپر یا دوسرے پر فتنہ کا خوف ہو اگر اس کو نہ سنبھالے یا جسے اپنی یا دوسرے کے حق کے ضائع ہونے کا اندیشہ ہو اگر وہ قبول نہ کرے۔

اگر شہر میں چند قابل قضاء افراد ہوں اور کسی ایک کو یہ منصب پیش کیا جائے تو حنفیہ کے یہاں ایک قول میں قبول کرلینا اس کے لئے افضل ہے تاکہ انبیاء ورسل صلوات اللہ علیہم اجمعین اور خلفاء راشدینؓ کی پیروی ہو، حنفیہ کے یہاں دوسرا قول یہ ہے کہ اس کو ترک کرنا افضل ہے۔

اسی طرح اگر شہر میں کوئی اور قضاء کے قابل ہے لیکن یہ دوسرے سے افضل ہے تو اس کے لئے قضاء کو قبول کرنا مندوب ہے۔

مالکیہ کے نزدیک قبول کرنا مستحب ہے اگر وہ عالم فقیہ ہوتا کہ

(۱) حدیث: "إذا حكم الحاكم فاجتهد......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۳/ ۳۱۸) اور مسلم (۳/ ۱۳۴۳) نے حضرت عمرو بن العاصؓ سے کی ہے۔

(۲) حدیث: "أن النبي ﷺ بعث عليا إلى اليمن قاضيا" کی روایت ابوداؤد (۴/ ۱۱) نے کی ہے۔

(۳) حدیث: "أن النبي ﷺ بعث معاذا قاضيا......" کی روایت ترمذی (۳/ ۶۰۷) نے کی ہے، اور کہا: اس حدیث کو ہم صرف اسی سند سے جانتے ہیں، میرے نزدیک اس کی سند متصل نہیں۔

(۴) سورۂ نساء/ ۱۳۵۔

بیت المال سے اپنی ضروریات پوری کر سکے یا غیر مشہور عالم ہوتا کہ اس کا علم عام ہو اور اس سے فائدہ اٹھایا جا سکے۔

شافعیہ وحنابلہ کی رائے ہے کہ قضاء کو انجام دینا مباح ہوگا اگر اس پر قادر شخص عدالت واجتہاد کا اہل ہو اور کوئی دوسرا اسی جیسا پایا جائے، شافعیہ نے کہا: اگر کسی سے بلا مطالبہ قبول کرنے کی درخواست کی جائے تو وہ اپنی حالت وصلاحیت کے تقاضے سے اس کو لے سکتا ہے اور گریز بھی کر سکتا ہے، اس لئے کہ کوئی دوسرا اس کو انجام دے سکتا ہے۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ اپنے اختیار سے قضاء کو قبول کرنا رخصت ہے، یہ عدل قائم کرنے کی توقع وحرص کی وجہ سے ہے اور اس کو ترک کرنا عزیمت ہے کہ شاید وہ اس میں کامیاب نہ رہے۔

قضاء مکروہ ہے اگر اس کا مقصد تحصیل جاہ (حیثیت) اور لوگوں پر برتری ظاہر کرنا ہو یا وہ قضاء پر تنخواہ لینے سے بے نیاز ہو، نیز مشہور ہو، قضاء کے ذریعہ اپنی ذات اور علم کو مشہور کرنے کی ضرورت نہ ہو یا قضاء کے لئے اس سے زیادہ بہتر شخص موجود ہو۔

منصب قضاء کو قبول کرنا حرام ہے اگر وہ جاہل ہو، اس میں قضاء کی اہلیت نہ ہو یا وہ اہل علم ہے لیکن اپنی ذمہ داریاں پوری نہیں کر سکتا یا موجب فسق چیز میں ملوث ہو یا اپنے دشمنوں سے انتقام لینے کا ارادہ ہو یا رشوت ستانی کا قصد ہو یا اسی طرح کے دوسرے مقاصد ہوں[۱]۔

حنفیہ کے نزدیک قضاء کو قبول کرنا اس شخص کے لئے مکروہ تحریمی ہے جسے قضاء میں ظلم کرنے کا ڈر ہو یعنی یہ گمان ہو کہ وہ ظالمانہ فیصلہ کر سکتا ہے یا سارے فریق کے دعاوی سننے سے اپنے اندر بے بسی محسوس کرے، یہ اس صورت میں ہے جبکہ اس کے لئے فرض عین نہ ہو اور اگر فرض عین ہو یا خوف کا اندیشہ نہ ہو تو مکروہ نہیں ہوگا[۱]۔

۱۰ - امام کا فرض ہے کہ تمام شہروں میں قاضی مقرر کرے، اس لئے کہ امام ہی امت پر اللہ تعالی کا نائب، اس کا ذمہ دار، اس کے مفاد میں بولنے والا اور اس کا جواب دہ ہے، لہذا اپنی طرف سے قضاۃ کی تقرری اس کا فرض عین ہے، اس لئے کہ قضاء اس کی عموم ولایت میں داخل ہے، نیز اس لئے کہ تقرری صرف اسی کی طرف سے صحیح ہوگی[۲]۔

قضاء کی حکمت:

۱۱ - قضاء کی حکمت افراتفری کو ختم کرنا، ہنگاموں کو روکنا، ظالم کا قلع قمع، مظلوم کی نصرت، جھگڑوں کو ختم کرنا، نیک کام کا حکم دینا اور خلاف شرع چیز سے روکنا ہے اور اس میں ہر چیز برمحل رکھنا ہے تا کہ ظالم ظلم سے باز آجائے[۳]۔

قضاء کی طلب:

۱۲ - جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ انسان کے لئے قضاء کی طلب اور اس کے حاصل کرنے کی سعی کرنا مکروہ ہے، اس لئے کہ حضرت انسؓ کی یہ روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "من ابتغی القضاء وسأل فیه شفعاء وکل إلی نفسه، ومن أکره علیه

---

(۱) شرح ادب القاضی للصدر الشہید ۱/ ۱۳۴، فتح القدیر ۵/ ۴۵۹، الفتاوی الہندیہ ۳/ ۳۱۰، بدائع الصنائع للکاسانی ۷/ ۳، ۴، ادب القضاء لابن ابی الدم الحموی رص ۸۲، ۸۳، حاشیۃ الجمل علی شرح المنہج ۵/ ۳۳۵، ۳۳۶، مغنی المحتاج ۴/ ۳۷۳، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۱۳۰، ۱۳۱، تبصرۃ الحکام ۱/ ۱۲، المغنی لابن قدامہ ۹/ ۳۴، ۳۷، کشاف القناع ۶/ ۲۸۶، ۲۸۸۔

(۱) ابن عابدین ۵/ ۳۶۷۔

(۲) کشاف القناع ۶/ ۲۸۶، ۲۸۸، ادب القاضی للماوردی ۱/ ۱۳۷، ابن ابی الدم رص ۸۹، تبصرۃ الحکام ۱/ ۱۲، روضۃ القضاۃ ۱/ ۴۳، المغنی لابن قدامہ ۹/ ۳۸۔

(۳) معین الحکام رص ۷، تبصرۃ الحکام ۱/ ۱۳، مغنی المحتاج ۴/ ۳۷۲، مجموع الفتاوی لابن تیمیہ ۳۵/ ۳۵۵۔

أنزل الله عليه ملكا يسدده"[۱] (جو قاضی بننے کی کوشش کرے اور بڑے لوگوں کی سفارش کرائے اس کو اپنے نفس کے سپرد کردیا جائے گا اور جس کو یہ عہدہ جبراً دیا جائے اس پر اللہ تعالی ایک فرشتہ اتار دیتا ہے جو اس کو حق بات بتا تا رہے گا) لیکن بعض فقہاء یہاں کراہت میں یہ قید لگاتے ہیں کہ قضاء کا مطالبہ کرنے والے سے افضل کوئی دوسرا موجود ہو اور وہ اس کے انجام دینے پر قادر ہو اور اس عہدہ کے قبول کرنے پر راضی ہو، ایک قول ہے کہ اگر کوئی دوسرا شخص قضاء کے زیادہ قابل موجود ہو اور وہ زیادہ قابل شخص تقرری کو قبول کرلے تو قضاء کا مطالبہ کرنا حرام ہے۔

اگر کسی کے لئے قضاء فرض عین ہوجائے، کیونکہ کوئی دوسرا اس کے قابل نہیں ہے تو قضاء کا مطالبہ اس پر لازم ہے اگر اس کے لئے اس کی پیش کش نہ کی جائے، یہ اس لئے کہ لوگوں کو اس کی ضرورت ہے، اس عہدہ کا مطالبہ اس صورت میں واجب ہوتا ہے جب اس کو گمان ہو کہ اس کا مطالبہ مقبول ہوگا لیکن اگر مطالبہ رد ہونے کا یقین یا غالب گمان ہو تو لازم نہیں ہوگا اور مطالبہ کرنا مندوب ہے اگر انسان غیر معروف ہو اور اس عہدہ کے ذریعہ علم کی اشاعت کرنا چاہتا ہو یا رزق کا محتاج ہو یا ظلم یا بے بسی کے سبب حقوق ضائع ہورہے ہوں یا جاہل کی تقرری کے سبب احکام میں فساد آرہا ہو اور یہ شخص اس کا مطالبہ کرکے اس کا تدراک کرنا چاہتا ہو۔ اللہ تعالی نے حضرت یوسف علیہ السلام کے بارے میں اطلاع دی ہے کہ انہوں نے مطالبہ کیا اور کہا: "اِجْعَلْنِيْ عَلٰى خَزَائِنِ الْأَرْضِ"[۲] (مجھے ملک کے پیداواروں پر مامور کردیجئے)، انہوں نے اس کا مطالبہ صرف مخلوق الہی پر شفقت کے سبب کیا تھا، اپنے فائدہ کے لئے نہیں۔

قضاء کا مطالبہ حرام ہے اگر کوئی عملی طور پر اس کو انجام دے رہا ہو اور اس میں قضاء کی مکمل اہلیت ہو، مطالبہ کرنے والا اس کو معزول کرانا چاہتا ہو، گوکہ مطالبہ کرنے والا قضاء کا اہل ہو، اس کی حرمت کی وجہ یہ ہے کہ اس میں برسر عہدہ شخص کو اذیت دینا ہے اور اگر عملی طور پر کوئی اہل شخص اس کو انجام نہ دے رہا ہو تو قضاء کا مطالبہ حرام نہیں ہوگا، اسی طرح جاہل اور طالب دنیا کے لئے مطالبہ قضاء حرام ہے[۱]۔

عہدۂ قضاء کی خاطر مال خرچ کرنا:

۱۳- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ قاضی بننے کی خاطر مال خرچ کرنا حرام ہے اور یہ حدیث میں رشوت سے ممانعت کے عموم میں داخل ہے۔

حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ نے حرمت میں یہ قید لگائی ہے کہ قضاء کا مطالبہ کرنے والا تقرری کا اہل نہ ہو کہ اس میں تقرری کی ساری یا بعض شرائط مفقود ہوں یا عہدۂ قضاء اس کے لئے فرض عین نہ بن چکا ہو۔

شافعیہ نے مال خرچ کرنے کو مکروہ کہا ہے اگر مطالبہ قضاء مکروہ ہو۔

حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کی رائے ہے کہ مال خرچ کرنا جائز ہے اگر عہدۂ قضاء خرچ کرنے والے پر واجب ہو، کیونکہ تنہا اسی کے اندر شرائط قضاء پائے جانے کے وقت اس پر فرض عین ہو چکا ہو، شافعیہ نے اباحت کے لئے ایک اور صورت کا اضافہ کیا ہے، وہ یہ کہ قضاء کا مطالبہ مستحب ہو تا کہ وہ دوسرے کے ظلم یا اس کی کوتاہی کو دور

(۱) حدیث: "من ابتغى القضاء وسأل فيه شفعاء......" کی روایت ترمذی (۳/۶۰۵) نے کی ہے، مناوی نے فیض القدیر (۶/۲۱) میں اس کی یہ علت بتائی ہے کہ اس کی سند میں ایک راوی مجہول اور ایک ضعیف ہے۔

(۲) سورۂ یوسف/۵۵۔

(۱) کشاف القناع ۶/۲۸۸، المغنی ۹/۳۶ طبع سوم المنار، ابن عابدین ۵/۳۶۶، مغنی المحتاج ۴/۳۷۳، ۳۷۴، الروضہ ۱۱/۹۳، حاشیۃ الدسوقی ۴/۱۳۰، ۱۳۱، تبصرۃ الحکام ۱/۱۶، ۱۷۔

کر سکے(۱)۔

قضاء پر جبر کرنا:

۱۴- اگر عہدۂ قضاء اس کے اہل پر فرض عین بن چکا ہو تو کیا اس کو قبول کرنے پر اسے مجبور کیا جائے گا اگر وہ گریز کرے؟ اس میں فقہاء کا اختلاف ہے، مالکیہ، حنابلہ کی رائے، حنفیہ کا ایک قول اور شافعیہ کا اصح قول یہ ہے کہ امام کسی ایک اہل شخص کو مجبور کر سکتا ہے اگر اس کا بدل موجود نہ ہو، شافعیہ نے اس کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ لوگ اس کے علم اور نظر وفکر کے لئے مجبور ہیں اور یہ اس کھانے کے مالک کے مشابہ ہو گیا جو مجبور کو کھانا نہ دے(۲)۔

حنفیہ کا دوسرا قول اور شافعیہ کے یہاں خلاف اصح قول یہ ہے کہ جس کے لئے قضاء فرض عین ہو اس پر قبول کرنا فرض ہے اور اگر وہ گریز کرے تو اس کو مجبور نہیں کیا جائے گا(۳)۔

حضرت عثمانؓ نے حضرت ابن عمرؓ کو قاضی مقرر کرنا چاہا، حضرت ابن عمرؓ نے کہا: امیر المؤمنین! مجھے اس کام سے معاف کر دیں گے؟ حضرت عثمانؓ نے فرمایا: تم اس کو کیوں ناپسند کرتے ہو؟ تمہارے والد تو یہ کام کرتے تھے، حضرت ابن عمر نے فرمایا: میں نے رسول اللہ ﷺ کو یہ فرماتے ہوئے سنا ہے کہ جو قاضی ہو اور انصاف سے فیصلہ کرے تو وہ اس قابل ہے کہ جب اس سے فارغ ہو تو اس کے پاس نہ کوئی گناہ ہو، نہ ثواب اور ایک روایت میں ہے: حضرت عثمانؓ

(۱) سابقہ مراجع، ادب القاضی للماوردی ۱/ ۱۵۱، ۱۵۲۔

(۲) ابن عابدین ۵/ ۳۸۶، روضۃ القضاۃ ۱/ ۸۴، مغنی المحتاج ۴/ ۳۷۲، ۳۷۳، الجمل علی المنہج ۵/ ۳۳۶، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۱۳۰، ۱۳۱، تبصرۃ الحکام ۱/ ۲۱، الکافی لابن قدامہ ۳/ ۴۳۱، شائع کردہ المکتب الاسلامی دمشق، منار السبیل ۲/ ۴۵۳ المکتب الاسلامی۔

(۳) سابقہ مراجع۔

نے ان کو معاف کر دیا اور کہا: کسی کو یہ بات نہ بتانا(۱)۔

امام احمد سے مروی قول سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر کوئی اور نہ ملے اور وہ اس عہدہ کو قبول نہ کرے تو وہ گنہ گار نہ ہوگا، امام احمد کا کلام اس حالت پر محمول ہے کہ قاضی بادشاہ کے ظلم یا کسی اور وجہ سے اپنی ذمہ داری کو پورا نہ کر سکے، کیونکہ امام احمد نے کہا ہے: لوگوں کے لئے کسی حاکم کا ہونا ضروری ہے، کیا لوگوں کے حقوق ضائع ہوں گے؟(۲)۔

قضاء کی ترغیب:

۱۵- قضاء کا مقام دین میں بڑا ہے، اس کے قیام کی وجہ سے آسمان و زمین قائم ہیں، انبیاء و رسولوں کو جن امور کا مکلف بنایا گیا ان ہی میں سے یہ بھی ہے، فرمان باری ہے: "يَادَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنٰكَ خَلِيْفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُمْ بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلاَ تَتَّبِعِ الْهَوٰى"(۳) (اے داؤد! ہم نے آپ کو زمین پر خلیفہ بنایا ہے، سو لوگوں کے درمیان انصاف سے فیصلہ کرتے رہئے اور (آئندہ بھی) نفسانی خواہش کی پیروی نہ کیجئے کہ وہ اللہ کے راستہ سے آپ کو بھٹکا دے گی)، نیز اللہ تعالیٰ نے خاتم الانبیاء ﷺ کو خطاب کرتے ہوئے ارشاد فرمایا: "وَأَنِ احْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللّٰهُ"(۴) (اور آپ ان لوگوں کے درمیان فیصلہ کرتے رہئے اسی (قانون) کے مطابق جو اللہ نے نازل کیا ہے) عہدہ قضاء ایک دینی رتبہ اور شرعی مقام

(۱) حدیث: "أن عثمان أراد تولية ابن عمر القضاء" کی روایت ترمذی (۳/ ۶۰۳) نے کی ہے، اور کہا: حدیث غریب ہے، یہ سند میرے نزدیک متصل نہیں، دوسری روایت کو ہیثمی نے مجمع الزوائد (۴/ ۱۹۳) میں نقل کر کے امام احمد کا حوالہ دیا ہے لیکن مسند احمد میں یہ الفاظ ہیں: "فأعفاه وقال لا تخبر بهذا أحداً"۔

(۲) المغنی ۹/ ۳۶۔

(۳) سورۂ ص/ ۲۶۔

(۴) سورۂ مائدہ/ ۴۹۔

ہے، اس میں اس شخص کے لئے بڑی فضیلت ہے جو اس کی انجام دہی اور اس کے حق کی ادائیگی کرسکے، واجب یہ ہے کہ ولایت قضاء کو دین اور قربت تصور کیا جائے، کیونکہ یہ افضل ترین قربات میں سے ہے اگر اس کے حق کو ادا کیا جائے: "إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرىء مانوى"(۱) (اور اعمال جو بھی ہیں نیتوں سے ہی ٹھیک ہوتے ہیں ہر آدمی کو وہی ملے گا جو اس نے نیت کی)، نبی کریم ﷺ نے عہدہ قضاء کو قابل رشک نعمتوں میں شمار کیا ہے، چنانچہ حضرت ابن مسعودؓ کی روایت میں فرمان نبوی ہے: "لا حسد إلا في اثنتين: رجل آتاه الله مالاً فسلطه على هلكته في الحق، ورجل آتاه الله الحكمة فهو يقضي بها ويعلّمها"(۲) (صرف دو آدمیوں پر رشک ہوسکتا ہے: ایک تو وہ جس کو اللہ نے دولت دی اور اس کو نیک کاموں میں خرچ کرنے کی توفیق دی، دوسرے وہ جس کو اللہ نے حکمت (قرآن وحدیث کا علم) دیا اور وہ اس کے موافق فیصلہ کرتا ہے اور لوگوں کو سکھاتا ہے) نیز فرمایا: "إن المقسطين عند الله على منابر من نور، عن يمين الرحمن عزوجل، وكلتا يديه يمين، الذين يعدلون في حكمهم وأهليهم وما ولوا"(۳) (جو لوگ انصاف کرتے ہیں وہ اللہ عزوجل کے پاس اس کے دائیں طرف نور کے منبروں میں ہوں گے اور اللہ کے دونوں ہاتھ داہنے ہیں، یہ وہ لوگ ہیں جو فیصلہ کرتے وقت انصاف کرتے ہیں، اپنے اہل وعیال اور اپنی ذمہ داریوں میں

(۱) حدیث: "إنما الأعمال بالنيات......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۹/۱) اور مسلم (۱۵۱۵/۳، ۱۵۱۶) نے حضرت عمر بن الخطابؓ سے کی ہے، الفاظ بخاری کے ہیں۔

(۲) حدیث: "لا حسد إلا في اثنتين......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۶۵/۱) اور مسلم (۵۵۹/۱) نے حضرت ابن مسعودؓ سے کی ہے۔

(۳) حدیث: "إن المقسطين عند الله على منابر من نور......" کی روایت مسلم (۱۴۵۸/۳) نے کی ہے۔

انصاف کرتے ہیں) اسی طرح لوگوں میں انصاف کرنا افضل ترین نیک اعمال میں سے ہے اور ثواب کا اعلیٰ درجہ ہے، فرمان باری ہے: "وَإِنْ حَكَمْتَ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِالْقِسْطِ إِنَّ اللّٰهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِيْنَ"(۱) (اور اگر آپ فیصلہ کریں تو ان کے درمیان (قانون) عدل کے مطابق فیصلہ کریں، بیشک اللہ عدل کرنے والوں سے محبت رکھتا ہے)، محبت الٰہی سے بڑھ کر شرافت کی کون سے چیز ہوسکتی ہے؟

اس کے بلند رتبہ اور بڑے فضل کی وجہ سے اللہ تعالیٰ نے اس میں غلطی کے ساتھ بھی اجر رکھا ہے اور غلطی کا حکم ساقط کردیا ہے، رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران وإذا حكم فاجتهد فأخطأ فله أجر"(۲) (اگر حاکم سوچ کر حکم دے پھر صحیح فیصلہ کرے تو اس کو دو اجر ملیں گے اور جو سوچ کر حکم دے پھر غلطی کرے تو اس کو ایک اجر ملے گا)، اس کو اجر اپنی غلطی پر نہیں بلکہ سوچنے اور کوشش کرنے پر ملتا ہے(۳)۔

قضاء سے ڈرانا:

۱۶- سلف صالحین میں بہت سے لوگ عہدۂ قضاء قبول کرنے سے منع کرتے اور اس سے حد درجہ گریز کرتے تھے حتی کہ ان کو جانی اذیت کا سامنا کرنا پڑا اور یہ اس کے زبردست خطرہ کے ڈر سے تھا جیسا کہ بہت سی احادیث سے معلوم ہوتا ہے جن میں اس شخص کے لئے وعید اور دھمکی ہے جو عہدۂ قضاء قبول کرنے کے بعد اس کے حق کو پورا نہ

(۱) سورۂ مائدہ/ ۴۲۔

(۲) حدیث: "إذا حكم الحاكم فاجتهد......" کی تخریج فقرہ/ ۷ میں گذر چکی ہے۔

(۳) کشاف القناع ۲۸۶/۶، تبصرۃ الحکام ۱۳/۱، ۱۴، ادب القضاء لابن ابی الدم رص ۵۷، معین الحکام ۷، ۸۔

کرے مثلاً حدیث شریف میں ہے: "إن الله مع القاضي مالم یجر، فإذا جار تخلی عنه ولزمه الشیطان"[1] (اللہ تعالیٰ قاضی کے ساتھ رہتا ہے جب تک وہ ظلم نہیں کرتا اور جب وہ ظلم کرتا ہے تو اللہ اس کو چھوڑ دیتا ہے اور شیطان اس سے چمٹ جاتا ہے) نیز حدیث میں ہے: "من ولي القضاء أو جعل قاضیًا فقد ذبح بغیر سکین"[2] (جس کو قاضی کا عہدہ دیا گیا یا فرمایا: جس کو قاضی بنایا گیا وہ بے چھری کے ذبح کر دیا گیا) نیز حدیث میں ہے: "القضاة ثلاثة: قاضیان في النار، وقاضٍ في الجنة، رجل قضی بغیر الحق فعلم ذاک فذاک في النار، وقاضٍ لا یعلم فأهلک حقوق الناس فهو في النار، وقاضٍ قضی بالحق فذلک في الجنة"[3] (قاضی تین طرح کے ہیں: دو قاضی جہنم میں جائیں گے اور ایک قاضی جنت میں جائے گا، ایک وہ شخص جس نے ناحق فیصلہ کیا اور اس کو علم تھا تو یہ جہنم میں جائے گا، دوسرے وہ قاضی جس کے پاس علم نہیں اور اس نے لوگوں کے حقوق برباد کئے وہ جہنم میں جائے گا، تیسرے وہ قاضی جس نے برحق فیصلہ کیا تو یہ جنت میں جائے گا)۔

بعض علماء کی رائے ہے کہ جن جن احادیث میں وعید اور دھمکی آئی ہے وہ ظالم وجاہل قاضیوں کے حق میں ہیں جو لاعلمی کے باوجود خود کو

(۱) حدیث: "إن الله مع القاضي مالم یجر......" کی روایت ترمذی (۳/۶۰۹) نے حضرت عبداللہ بن ابی اوفی سے کی ہے، اور کہا: حدیث حسن غریب ہے۔

(۲) حدیث: "من ولي القضاء أو جعل قاضیا فقد ذبح بغیر سکین" کی روایت ترمذی (۳/۶۰۵) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے، اور کہا: حدیث حسن غریب ہے۔

(۳) حدیث: "القضاة ثلاثة......" کی روایت ترمذی (۳/۶۰۴) اور حاکم (۹۰/۴) نے حضرت بریدہؓ سے کی ہے، الفاظ ترمذی کے ہیں، حاکم نے اس کی تصحیح کی ہے اور ذہبی نے اس سے اتفاق کیا ہے۔

اس منصب پر ڈال دیتے ہیں، رہا یہ فرمان نبوی: "من ولي القضاء فقد ذبح بغیر سکین" (جس کو قاضی بنایا گیا وہ بے چھری کے ذبح کر دیا گیا) تو بعض اہل علم نے کہا ہے کہ یہ حدیث قضاء کی شرافت وحیثیت اور اس کے عظیم مرتبہ کی دلیل ہے نیز یہ کہ اس عہدہ پر فائز شخص اپنے نفس اور خواہشات سے جہاد کرتا ہے اور یہ قاضی برحق کی فضیلت کی دلیل ہے، کیونکہ اس کا امتحان لینے کے لئے اس کو حق پر قربان کیا گیا تاکہ احسان کے طور پر اس کو بڑا بدلہ ملے، قاضی چونکہ اللہ کے حکم کے سامنے سرنگوں ہوتا ہے، اپنے اور غیروں کے مقدمات میں ان کی مخالفت پر صبر کرتا ہے، اللہ کے لئے کسی کے الزام کی پرواہ نہیں کرتا ہے بالآخران کو حق اور انصاف کی بات پر لا کھڑا کرتا ہے، خواہش نفس اور سرکشی سے ان کو باز رکھتا ہے، اس لئے اس کو اللہ کے لئے حق پر قربان قرار دیا گیا اور اس کی وجہ سے وہ ان شہداء کے حال تک پہنچ گیا جن کے لئے جنت ہے اور شرعاً جو تحذیر آئی ہے وہ ظلم سے روکنے کے لئے ہے، بذات خود قضاء سے نہیں، اس لئے کہ غیر منصفانہ فیصلہ کرنا اور خواہش نفس کی پیروی کرنا بہت بڑا جرم اور گناہ کبیرہ ہے، فرمان باری ہے: "وَأَمَّا الْقٰسِطُوْنَ فَكَانُوْا لِجَهَنَّمَ حَطَبًا"[1] (اب رہے وہ جو بے راہ ہیں تو وہ دوزخ کے ایندھن ہیں)، مجموعی طور پر سابقہ احادیث میں سے کچھ احادیث ترغیب کی اور کچھ ترہیب کی ہیں، ترغیب والی احادیث کا محمل وہ شخص ہے جو قضاء کے قابل واہل ہو، اس کے بوجھ کو اٹھا سکے، اس کی ذمہ داری کو نبھا سکے اور ترہیب والی احادیث کا محمل وہ شخص ہے جو ایسا نہ کر سکے، لہذا جن حضرات نے اس عہدہ کو سنبھالا اور جنہوں نے اس سے گریز کیا اسی پر محمول کیا جائے گا، چنانچہ رسول اللہ ﷺ کے بعد خلفاء راشدین اور سرداران اسلام نے یہ منصب قبول کیا لوگوں میں حق کے

(۱) سورۂ جن/۱۵۔

ساتھ فیصلے کئے، ان حضرات کا اس منصب پر آنا اس کی بلندی مرتبہ اور اس میں زبردست اجر ثواب کی دلیل ہے، کیونکہ بعد والے ان ہی کے پیروکار ہیں اور ان حضرات کے بعد ائمہ مسلمین، کبار تابعین وتبع تابعین نے اس کو سنبھالا اور جن حضرات نے اپنے فضل وکمال، صلاحیت، قابلیت اور ورع وتقوی کے باوصف اس منصب پر آنا پسند نہیں کیا وہ اس امر پر محمول ہے کہ وہ حد درجہ اپنے آپ کو محفوظ رکھنے اور سلامتی کے طریقہ پر گامزن رہنا چاہتے تھے اور شاید انہوں نے اپنے اندر کوئی نقص دیکھا یا انہیں ڈر لاحق ہوا کہ اس میں الجھ کر علوم کی تحصیل میں کمی ہوجائے گی [۱]۔

مطالبہ کے باوجود جن حضرات نے منصب قضاء قبول کرنے سے گریز کیا ان میں سفیان ثوری، امام ابوحنیفہ اور امام شافعی ہیں [۲]۔

قضاء کے ارکان اور ان کے احکام:

۱۷- ارکان قضاء حسب ذیل ہیں: [۳]۔

اول: قاضی۔

دوم: مقضی بہ۔ فیصلے کی بنیاد۔

سوم: مقضی لہ۔ جس کے حق میں فیصلہ ہو۔

چہارم: مقضی فیہ۔ فیصلے کا معاملہ (قضیہ)۔

پنجم: مقضی علیہ۔ جس کے خلاف فیصلہ ہو۔

ششم: حکم۔

(۱) معین الحکام ص ۸، المغنی ۹/ ۳۵، مغنی المحتاج ۴/ ۳۷۲، تبصرۃ الحکام لابن فرحون ۱/ ۱۳، ۱۴۔

(۲) کتاب ادب القضاء لابن ابی الدم ص ۶۲۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۳۵۴، تبصرۃ الحکام ۱/ ۳، کشاف القناع ۶/ ۲۸۵، أسنی المطالب ۴/ ۲۷۷۔

اول: قاضی:

قاضی کے بہت سے احکام ہیں کچھ احکام کا تعلق اس کے اندر اہلیت قضاء کی شرائط اور اس کی ولایت کے انعقاد، اس کو معزول کرنے اور اس کے معزول ہونے کے احکام سے ہے اور کچھ احکام کا تعلق اس مشغلہ اور ذمہ داری کے آداب سے ہے، کچھ اور بھی احکام ہیں جن کا تفصیلی بیان حسب ذیل ہے:

الف- قاضی کی اہلیت:

۱۸- قاضی کی تقرری کے صحیح ہونے کے لئے فقہاء چند شرائط لگاتے ہیں، اس پر ان کا اتفاق ہے کہ قاضی کا مسلمان عاقل بالغ اور آزاد ہونا شرط ہے [۱]۔

ان کے علاوہ دوسری شرائط میں فقہاء کے یہاں مندرجہ ذیل اختلاف ہے:

حنفیہ کی رائے ہے کہ اس شخص کو قاضی بنانا صحیح ہے جو مسلمانوں کے خلاف گواہی دینے کا اہل ہو، گواہی کی شرائط یہ ہیں: اسلام، عقل، بلوغ، آزادی، بینائی، گویائی اور حد قذف سے سالم ہونا، لہذا کافر، مجنون، بچہ، غلام، اندھے، گونگے اور محدود فی القذف کو قاضی بنانا جائز نہیں ہوگا، اس لئے کہ قضاء ولایت کے باب سے ہے بلکہ تمام ولایات سے بڑھ کر ہے، ان مذکورہ افراد میں ادنی درجہ کی ولایت یعنی گواہی دینے کی اہلیت بھی نہیں ہے تو ان میں اعلی درجہ کی ولایت کی اہلیت بدرجہ اولی نہ ہوگی۔

رہا مرد ہونا تو یہ فی الجملہ تقرری کے جائز ہونے کے لئے شرط نہیں ہے، اس لئے کہ عورت فی الجملہ گواہیوں کی اہل ہے البتہ وہ حدود وقصاص میں فیصلہ نہیں کرے گی، اس لئے کہ ان میں اس کی گواہی

(۱) تبصرۃ الحکام لابن فرحون ۱/ ۷، ابن عابدین ۵/ ۳۵۴، مغنی المحتاج ۴/ ۳۷۵، کشاف القناع ۶/ ۲۸۵۔

نہیں ہوتی ہے اور اہلیت قضاء کا مدار اہلیت شہادت ہے [۱]۔

رہا قاضی کا حلال وحرام اور دوسرے احکام سے واقف ہونے کی شرط لگانا تو اس کے بارے میں فقہاء حنفیہ میں اختلاف ہے، ایک فریق کی رائے ہے کہ یہ تقرری کے جواز کی شرط نہیں ہے بلکہ شرط ندب واستحباب ہے، اس لئے کہ قاضی دوسرے علماء سے فتوی معلوم کرکے اس کی بنیاد پر فیصلہ کرسکتا ہے تاہم احکام سے ناواقف شخص کی تقرری نہیں کرنی چاہئے، اس لئے کہ ناواقف شخص غیر شعوری طور پر غلط فیصلہ کرسکتا ہے [۲]۔

دوسرے فریق کی رائے ہے کہ قاضی کا کتاب وسنت اور اجتہاد رائے کا عالم ہونا شرط ہے، اس کا ثبوت نص اور قیاس سے ہے، نص: یہ روایت ہے: "أنه لما بعث معاذاً إلى اليمن قال له: "كيف تقضي؟ قال: أقضي بما في كتاب الله، قال: فإن لم يكن في كتاب الله؟ قال: فبسنة رسول الله ﷺ، قال: فإن لم يكن في سنة رسول الله ﷺ قال: أجتهد رأيي قال: الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله ﷺ" [۳] (رسول اللہ ﷺ نے حضرت معاذ کو یمن روانہ کرتے وقت ان سے فرمایا: تم کس طرح فیصلہ کروگے؟ انہوں نے عرض کیا: جو کچھ کتاب اللہ میں ہے اس کے مطابق فیصلہ کروں گا، آپ نے پوچھا: اگر وہ کتاب اللہ میں نہ ہو؟ انہوں نے عرض کیا: پھر رسول اللہ ﷺ کی سنت کے موافق فیصلہ کروں گا، آپ نے پوچھا: اگر سنت میں بھی نہ ہو؟ تو انہوں نے عرض کیا: اپنی رائے سے اجتہاد کروں گا، آپ ﷺ نے فرمایا: اللہ کا شکر ہے جس نے رسول اللہ کے قاصد کو (صحیح طریقہ پر عمل کی) توفیق دی)۔

قیاس: قاضی کو حق کے ساتھ فیصلہ کرنے کا حکم ہے، فرمان باری ہے: "يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنٰكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُمْ بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ" [۱] (اے داؤد! ہم نے آپ کو زمین پر خلیفہ بنایا ہے، سو لوگوں کے درمیان انصاف سے فیصلہ کرتے رہئے)، قاضی کے لئے حق کے ساتھ فیصلہ کرنا اسی وقت ممکن ہے جب وہ کتاب و سنت اور اجتہاد رائے سے واقف ہو، اس لئے کہ واقعات کا سلسلہ لمبا ہے اور نصوص گنتی کے چند ہیں، لہذا قاضی کو ہر واقعہ کے بارے میں کوئی نص نہیں ملے گی جس کی بنیاد پر مقدمہ کا فیصلہ کرسکے اور اسے نصوص سے معنی کے استنباط کی ضرورت ہوگی اور یہ اسی وقت ممکن ہے جب وہ اجتہاد سے واقف ہو [۲]۔

رہی عدالت تو یہ تقرری کے جواز کی شرط نہیں ہے بلکہ شرط کمال ہے، لہذا فاسق کی تقرری جائز ہے، اس کے فیصلے نافذ ہوں گے اگر ان میں حد شرع سے تجاوز نہ ہو، اس لئے کہ وہ گواہی کا اہل ہے تو قضاء کا بھی اہل ہوگا [۳]۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ قاضی کی تقرری کی شرطیں چار ہیں:

اول: عادل ہو اور عادل ہونے کے لئے اسلام، بلوغ، عقل، آزادی اور فاسق نہ ہونا ضروری ہے۔

دوم: مرد ہو۔

سوم: سمجھدار ہو، فطانت: ذہن کا عمدہ ہونا اور کلام کے معانی کو سمجھنے کی قوت کا ہونا ہے۔

چہارم: ان شرعی احکام کا عالم ہو جن کے فیصلہ کے لئے اس کی تقرری ہوئی ہے، گوکہ وہ کسی مجتہد کا مقلد ہو، معتمد قول یہی ہے، اس

---

(۱) بدائع الصنائع للکاسانی ۷/۳، ابن عابدین ۵/۳۵۴۔

(۲) بدائع الصنائع للکاسانی ۷/۳۔

(۳) حدیث: "لما بعث رسول الله ﷺ معاذاً إلى اليمن......" کی تخریج فقرہ/۷ میں گذر چکی ہے۔

---

(۱) سورۂ ص/۲۶۔

(۲) شرح ادب القاضی للصدر الشہید ۱/۱۲۶۔

(۳) بدائع الصنائع ۷/۳، ابن عابدین ۵/۳۵۵۔

میں خلیل کا اختلاف ہے، کیونکہ انہوں نے مجتہد ہونے کی شرط لگائی ہے اگر مجتہد مل سکے ورنہ افضل ترین مقلد [۱]۔

ان کے یہاں ضروری ہے کہ قاضی میں سننے، دیکھنے اور بولنے کی صلاحیت ہو، لہذا اندھے، گونگے اور بہرے کی تقرری ناجائز ہے۔

قاضی کے اندران اوصاف کا وجود ابتداءً اور دائمی طور پر واجب ہے لیکن یہ اوصاف تقرری کے صحیح ہونے کے لئے شرط نہیں ہیں، کیونکہ اس کا فیصلہ کسی ایک وصف کے نہ ہونے کے باوجود اگر صحیح ہو تو نافذ ہوگا، دوصفات کے نہ ہونے میں اختلاف ہے لیکن تینوں صفات کے نہ ہونے پر اس کا فیصلہ نافذ نہیں ہوگا [۲]۔

شافعیہ کی رائے ہے کہ قاضی میں معتبر شرائط دس ہیں: اسلام، آزادی، مرد ہونا، مکلّف ہونا، عادل ہونا، بصر، سماعت، نطق، اجتہاد اور قضاء کے لائق صلاحیت اس کی تشریح بعض حضرات نے خود سے حق کے نفاذ کی قوت سے کی ہے، لہذا مغفل (غافل) بڑھاپے یا مرض یا کسی اور وجہ سے خرابی نظر وفکر والے کی تقرری نہیں کی جائے گی [۳]۔

شافعیہ کے یہاں عدالت کی شرط ہونے کا تقاضا ہے کہ فاسق کی تقرری صحیح نہ ہوگی، نہ اس کا حکم نافذ ہوگا، نہ اس کی بات مقبول ہوگی، اس لئے کہ اس کی گواہی مقبول نہیں تو اس کا حکم (فیصلہ) بدرجہ اولی مقبول نہ ہوگا اور اگر فاسق کی تقرری ہوجائے تو مذہب یہ ہے کہ اس کا فیصلہ نافذ نہ ہوگا، غزالی نے نقل کیا ہے کہ بہ ضرورت (مجبوری) اس کے فیصلوں کا نافذ ہونا ضروری ہے تا کہ لوگوں کے مفادات ضائع نہ ہوں [۴]۔

(۱) الدسوقی ۴/۱۲۹، الشرح الصغیر ۴/۱۸۷۔
(۲) الشرح الصغیر للدردیر ۴/۱۹۱، بدایۃ المجتہد ۲/۴۵۰، تبصرۃ الحکام ۱/۲۳، ۲۴، حاشیۃ الدسوقی ۴/۱۳۰۔
(۳) ادب القضاء لابن ابی الدم الحموی رص ۷۰، مغنی المحتاج ۴/۳۷۵۔
(۴) ادب القضاء للحموی رص ۷۱، مغنی المحتاج ۴/۳۷۷۔

رہی لکھنے کی صلاحیت تو اصح یہ ہے کہ یہ شرط نہیں ہے۔

اجتہاد: کتاب وسنت، اجماع، قیاس، علماء کے اقوال اور زبان عرب کا جاننا ہے۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''اجتہاد'' (فقرہ/۵) میں ہے۔

حنابلہ کے نزدیک قاضی کا بالغ، عاقل، مرد، آزاد، مسلمان، عادل، سننے والا، دیکھنے والا، بولنے والا اور مجتہد ہونا شرط ہے، اس کا کاتب ہونا شرط نہیں ہے، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ امی تھے حالانکہ آپ تمام قاضیوں کے سردار ہیں۔

حنابلہ کے یہاں شرائط قضاء کا اعتبار حسب امکان ہوگا، بہتر سے بہتر شخص کی تقرری واجب ہے، یہی امام احمد کے کلام سے معلوم ہوتا ہے، لہذا امثل (افضل ترین) کے نہ ہونے پہ دو فاسقوں میں سے مفید تر اور کم شر والے کی تقرری، دو مقلدین میں سے زیادہ عادل اور ان دونوں میں سے تقلید سے زیادہ واقف کی تقرری کی جائے گی ورنہ فیصلے معطل ہوجائیں گے اور نظام گڑبڑ ہوجائے گا [۱]۔

مفضول کی تقرری کا حکم:

۱۹ - اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ جس کو تقرری کا اختیار ہے اسے چاہئے کہ قضاء کے لئے ایسے شخص کا انتخاب کرے جو موجودہ لوگوں میں علم و دین کے لحاظ سے افضل ہو، اپنی عفت وقوت کی وجہ سے زیادہ قادر اور اولی ہو، اس لئے کہ امام مسلمانوں کے مفاد پر نظر رکھتا ہے، لہذا اس کا فرض ہے کہ جو مسلمانوں کے لئے زیادہ مفید ہو اسی کا انتخاب کرے، اس لئے کہ افضل میں ثبات اور قدرت زیادہ ہے۔

افضل کے ہوتے ہوئے مفضول کی تقرری کے جواز میں اختلاف ہے: مالکیہ کے یہاں ایک قول میں ہے: مجتہد کی موجودگی میں مقلد

(۱) ادب القضاء للحموی رص ۸۰، شرح منتہی الإرادات ۳/ ۴۶۴، المغنی ۹/ ۳۹، الاحکام السلطانیہ لابی یعلی رص ۴۴، کشاف القناع ۶/ ۲۹۶۔

کی تقرری باطل ہے، دوسرا قول ہے: یہ تقرری صحیح ہے، امام مالک اور دوسرے مجتہدین کے زمانہ میں اسی پر عمل تھا، اس کے بارے میں شافعیہ کے یہاں اختلاف ہے جس کو قاضی حسین اور امام الحرمین نے نقل کیا ہے، امام الحرمین نے کہا: اس کے بارے میں علماء اصول کے درمیان اختلاف ہے: اکثر کہتے ہیں: جائز ہے، یہی مختار ہے، ماوردی نے کہا: اگر افضل کو چھوڑ کر ناقص کی تقرری کردی تو اس کی تقرری صحیح ہوجائے گی، اس لئے کہ کمال شرائط پر زیادتی معتبر نہیں ہے۔

حنابلہ نے کہا: افضل کے ہوتے ہوئے مفضول کی تقرری صحیح ہے، اس لئے کہ فاضل کے ہوتے ہوئے مفضول صحابی کی تقرری ہوئی ہے، اس کی شہرت تھی، بار بار ایسا ہوا، پھر بھی کسی نے اس پر نکیر نہیں کی، بعض حنابلہ نے تقرری کے صحیح ہونے میں یہ قید لگائی ہے کہ اس سے کوئی مصلحت مقصود ہو۔

ہمیں حنفیہ کے یہاں کوئی صریح عبارت نہیں ملی البتہ ان کے مذہب کا تقاضا ہے کہ مفضول کی تقرری جائز ہو، اس لئے کہ قاضی کا عامی ہونا جائز ہے، اسی طرح فاسق کی تقرری جائز ہے [1]۔

عورت کو قاضی مقرر کرنے کا حکم:

۲۰- گذر چکا ہے کہ جمہور کے نزدیک قاضی کا مرد ہونا شرط ہے، جمہور نے عورت کی تقرری کے ناجائز ہونے پر اس حدیث سے استدلال کیا ہے: "لن يفلح قوم ولّوا أمرهم امرأة" [2] (وہ قوم کبھی فلاح نہیں پائے گی جو کسی عورت کو اپنا حاکم بنائے)، نیز اس لئے کہ قاضی جھگڑنے والوں اور مردوں کی مجالس میں شریک ہوتا ہے اور اس میں کمال رائے اور علماء سے مشورہ کرنے کی ضرورت ہوتی ہے، عورتیں اس کی اہل نہیں ہیں، اللہ تعالیٰ نے عورتوں کے بھول جانے کی صفت پر اس فرمان میں تنبیہ کی ہے: "أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرىٰ" [1] (تاکہ ان دو عورتوں میں سے ایک دوسری کو یاد دلادے اگر کوئی ایک ان دو میں سے بھول جائے)۔

امام ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب نے کہا: جن امور میں تنہا عورتوں کی یا مردوں کے ساتھ عورتوں کی گواہی قابل قبول ہے ان میں عورتیں قاضی بن سکتی ہیں، اس لئے کہ گواہی میں ولایت کا معنی ہے، حدود اور قصاص میں عورت کا قاضی ہونا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ ان کی گواہی ان میں قابل قبول نہیں ہے، ابن جریر طبری کے بارے میں منقول ہے کہ انہوں نے عورت کا مطلقاً قاضی ہونا جائز قرار دیا ہے اور اس کی تقرری کے جواز کی علت یہ بتائی کہ عورت کا فتوی دینا جائز ہے [2]۔

بعض شافعیہ کی رائے ہے کہ اگر ذی شوکت سلطان عورت کو قاضی بنادے تو عورت کا فیصلہ نافذ ہوگا [3]۔

فاسق کی تقرری کا حکم:

۲۱- عدالت جمہور کے یہاں قاضی بننے والے کے لئے ایک شرط ہے جیسا کہ گذرا، عدالت یہ ہے کہ انسان سچ گو، بظاہر امانت دار، محارم سے پاک، گناہوں سے بچنے والا، شکوک سے دور ہو اور خوشی

---

(۱) فتح القدیر ۵/ ۴۵۷، ابن عابدین ۵/ ۳۵۶، روضۃ القضاۃ ۱/ ۵۲، ۵۹، شرح ادب القاضی لابن مازہ ۱/ ۱۲۹، کفایۃ الطالب الربانی ۴/ ۱۱۲، ادب القاضی للماوردی ۱/ ۱۴۴، ادب القضاء لابن ابی الدم ص ۸۴، ۸۵، کشاف القناع ۶/ ۲۸۶، ۲۸۸، الانصاف ۱۱/ ۱۵۸۔

(۲) حدیث: "لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۳/ ۵۳) نے حضرت ابوبکرۃؓ سے کی ہے۔

(۱) سورۂ بقرہ/ ۲۸۲۔

(۲) المغنی ۹/ ۳۹، ادب القاضی للماوردی ۱/ ۶۲۵، ۶۲۸، القوانین الفقہیہ لابن جزی ص ۱۹۵، روضۃ القضاۃ للسمنانی ۱/ ۵۳، فتح القدیر ۵/ ۴۸۵۔

(۳) مغنی المحتاج ۴/ ۳۷۷۔

وغصہ کی حالت میں بے ضرر ہو، عدالت کے بارے میں تفصیلی کلام اصطلاح ''شہادت'' (فقرہ/ ۲۲)، ''عدل'' (فقرہ/۱، ۱۶) میں دیکھیں۔

لہذا جمہور کے نزدیک فاسق کی تقرری جائز نہیں ہوگی اور نہ جس میں مانع شہادت نقص ہو، ان حضرات کا استدلال اس فرمان باری سے ہے: ''يَا أَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا إِنْ جَآءَ كُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوْا'' [1] (اے ایمان والو! کوئی فاسق آدمی تمہارے پاس کوئی خبر لائے تو تم تحقیق کرلیا کرو)، فاسق کی بات ہو تو تحقیق کا حکم ہے اور ایسے شخص کا قاضی ہونا جائز نہیں جس کی بات قابل قبول نہ ہو بلکہ اس کے فیصلہ کی تحقیق واجب ہے، نیز اس لئے کہ فاسق کا گواہ بننا جائز نہیں تو قاضی بننا بدرجہ اولی جائز نہ ہوگا۔

قاضی عیاض نے کہا: فاسق کے بارے میں ہمارے اصحاب میں اختلاف ہے کہ کیا اس کا فیصلہ رد ہوگا اگر چہ حق کے مطابق ہو اور یہی صحیح ہے یا نافذ ہوگا اگر حق کے موافق ہو؟

نووی نے کہا: راجح یہ ہے کہ صاحب شوکت سلطان نے جس کی بھی تقرری کردی اگر چہ وہ جاہل یا فاسق ہو اس کا فیصلہ نافذ ہوگا تا کہ لوگوں کے مفادات ضائع نہ ہوں۔

حنفیہ کے یہاں اصح یہ ہے کہ فاسق کا قاضی بننا جائز ہے، اس لئے کہ ان کے نزدیک وہ اہل شہادت ہے، اس لئے قضاء کا اہل بھی ہوگا لیکن اس کو قاضی بنانا مناسب نہیں، اس کو قاضی بنانے والا گنہ گار ہوگا، ابن عابدین نے کہا: راجح یہ ہے کہ صاحب شوکت سلطان جس کی بھی تقرری کردے اس کا فیصلہ نافذ ہوگا اگر چہ وہ جاہل وفاسق ہو، ظاہر مذہب یہی ہے، اس صورت میں وہ دوسرے کے فتوے پر فیصلہ کرے گا۔

(۱) سورۂ حجرات/ ۶۔

ابن ہمام نے کہا: بعض مشائخ نے کہا: اگر ابتداءً فسق کی حالت میں کسی کی تقرری کی گئی تو صحیح ہے اور اگر عادل ہونے کی حالت میں تقرری ہوئی تو فسق کے سبب معزول ہوجائے گا، اس لئے کہ تقرری کرنے والے نے اس کی عدالت پر بھروسہ کیا ہے، وہ عدالت کے بغیر اس کی تقرری کرنے پر راضی نہ تھا، خصاف نے لکھا ہے کہ عدالت اولی ہونے کی شرط ہے، اولی یہ ہے کہ وہ عادل ہو لیکن اگر فاسق کی تقرری ہوگئی تو اس کا فیصلہ نافذ ہوگا [1]۔

کافر کی تقرری کا حکم:

۲۲ - قاضی بننے والے میں فقہاء کے یہاں اسلام ایک شرط ہے، لہذا کافر کی تقرری ناجائز ہے، اس لئے کہ فرمان باری ہے: ''وَلَنْ يَّجْعَلَ اللّٰهُ لِلْكَافِرِيْنَ عَلَى الْمُؤْمِنِيْنَ سَبِيْلاً'' [2] (اور اللہ کافروں کا ہرگز مومنوں پر غلبہ نہ ہونے دے گا) خواہ اس کی تقرری مسلمانوں میں قضاء کے لئے ہو یا اپنے دین والوں میں لیکن امام ابوحنیفہ نے اپنے دین والوں میں قضاء کے لئے اس کی تقرری کو جائز کہا ہے، اس لئے کہ ایک ذمی کی دوسرے ذمی کے خلاف گواہی جائز ہے، نیز اس لئے کہ جب نکاحوں میں ان کی ولایت جائز ہے تو احکام (فیصلوں) میں بھی جائز ہوگی۔

نیز ان کی تقرری میں رائج عرف کا اعتبار کرتے ہوئے شربینی نے کہا: رہا ذمیوں پر ان ہی میں کے ایک فرد کو قاضی مقرر کرنے کی عادت کا جاری ہونا تو ماوردی اور رویانی نے کہا: یہ بس سرداری وریاست ہے، حکم وقضاء کے لئے تقرری نہیں ہے، ذمیوں پر اس کا

(۱) المغنی ۹/ ۴۰، ادب القاضی للماوردی ۱/ ۶۳۴، الروضہ ۱۱/ ۹۷، ابن عابدین ۵/ ۳۵۵، ۳۵۶، فتح القدیر ۵/ ۴۵۵، ادب القاضی للصدر الشہید ۱/ ۱۲۹، تبصرۃ الحکام ۱/ ۲۴، الشرح الصغیر ۴/ ۱۸۷۔

(۲) سورۂ نساء/ ۱۴۱۔

فیصلہ خود اس کے لازم کرنے سے نہیں بلکہ ذمیوں کے اپنے طور پر پابند رہنے کی وجہ سے لازم ہوتا ہے، ذمیوں کو اس کے پاس فیصلہ کے لئے جانے کا پابند نہیں کیا جائے گا[1]۔

قضاء کی تقرری کی ولایت:

۲۳ - فقہاء کے یہاں کوئی اختلاف نہیں کہ قضاء کے لئے تقرری کرنے کی ولایت (اختیار) کا مالک امام یا اس کا نائب ہے، اس لئے کہ ولایت قضاء عمومی مصالح میں سے ہے جو امام یا اس کے نائب ہی کی طرف سے ہوسکتی ہے جیسے عقد ذمہ، نیز اس لئے کہ امام امر و نہی کا مالک ہے، لہذا جس چیز کا وہ زیادہ حقدار ہے اس میں اس کی اجازت کے بغیر کوئی کام نہیں کیا جائے گا، امام کے لئے جائز ہے کہ قاضیوں کی تقرری کسی کو تفویض کردے اور جس کو امام نے یہ کام تفویض کیا ہے وہ اپنی ذات یا اپنے والد یا اپنی اولاد کا انتخاب نہیں کرسکتا، ایک قول ہے: جائز ہے اگر یہ دونوں اس ذمہ داری کے قابل ہوں، کیونکہ یہ دونوں اپنے اندر اس ولایت کی اہلیت کے ساتھ عمومی اجازت میں داخل ہیں۔

اگر کوئی سلطان نہ ہو اور جس کی طرف سے تقرری جائز ہے وہ بھی نہ ہو یا وہاں تک پہنچنا محال ہو تو اس کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، حنفیہ کی رائے ہے کہ شہر والوں کا فرض ہے کہ اپنے ایک آدمی پر اتفاق کرکے اس کو والی (حاکم) مقرر کریں پھر وہ قاضی کی تقرری کرے یا وہ خود ہی لوگوں میں فیصلہ کرے۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ اگر امام کا وجود یا اس سے رابطہ محال ہو تو ذی رائے اہل علم و معرفت و عدالت کی طرف سے اپنے میں سے کسی آدمی کے لئے (جس میں کامل شرائط قضاء ہوں) تقرری کردینے سے یہ عقد ہوجائے گا اور ان کی طرف سے یہ عقد امام کی نیابت کے طور پر ہوگا، کیونکہ مجبوری کا یہی تقاضا ہے۔

شافعیہ نے کہا: اگر شہر قاضی سے خالی ہو اور شہر والوں نے اپنے میں سے ایک آدمی کو اپنا قاضی مقرر کرلیا تو اس کے لئے ان کی تقرری باطل ہے اگر اس دور میں کوئی امام ہو البتہ اس حالت میں جائز ہے کہ وہ آپسی رضامندی سے ثالث بن کر (لازم کرنے والا بن کر نہیں) ان کے معاملات کو دیکھے اور اگر اس زمانہ میں کوئی امام نہ ہو اور قریب زمانہ میں کسی نئے امام کے بننے کی توقع ہو تو قاضی کی تقرری باطل ہوگی اور اگر قریب میں کسی نئے امام کے آنے کی توقع نہ ہو اور قریب ترین شہر کے قاضی کے پاس مقدمہ پیش کرنا ان کے لئے ممکن ہو تو ان لوگوں کی طرف سے قاضی کی تقرری باطل ہوگی اور ان کی طرف سے قاضی کی تقرری جائز ہوگی اگر شہر کے سارے اہل اختیار تقرری پر اتفاق کرلیں اور ان کے لئے اس کی نصرت اور اس کے ہاتھ کو مضبوط کرنا ممکن ہو بشرطیکہ کسی اور قاضی کے پاس فیصلہ کے لئے جانا ان کے لئے ناممکن ہو اور اگر بعض اہل اختیار نے اس کو مقرر کیا تو باقی کے بارے میں دیکھنا ہوگا کہ اگر ان کی رضامندی ظاہر ہو تو تقرری صحیح ہے اور یہ ایسے ہوں گے گویا سب اسی کی تقرری پر متفق ہوں اور اگر ان کی طرف سے انکار سامنے آیا تو تقرری باطل ہے اور اگر شہر کے دو اطراف ہوں، ایک طرف کے لوگ اس کی تقرری پر راضی ہیں، دوسری طرف کے نہیں تو پہلی طرف میں اس کی تقرری صحیح ہے، دوسری طرف میں باطل ہے، اس لئے کہ دو اطراف الگ الگ ہونا دو شہروں کے ممتاز و الگ الگ ہونے کی طرح ہے اور جب اس کی ولایت صحیح ہوگئی تو اس کے فیصلے نافذ اور لازم ہوں گے، وہ مانیں یا نہ مانیں، اس لئے کہ اس کی ولایت کا انعقاد ہوچکا ہے۔

---

(۱) ابن عابدین ۵/ ۳۵۵، ۴۲۸، ادب القاضی للماوردی ۱/ ۶۶۱، ۶۶۳، الشرح الصغیر ۴/ ۱۸۷، شرح منتہی الإرادات ۳/ ۴۶۴، مغنی المحتاج ۴/ ۳۷۵۔

حنابلہ کی رائے ہے کہ اگر شہر میں کوئی قاضی نہ ہو اور شہر والے اجتماعی طور پر کسی کو اپنا قاضی مقرر کرلیں اگر کوئی امام موجود نہ ہو تو یہ تقرری صحیح ہے، ان پر اس کے فیصلہ نافذ ہوں گے اور اگر امام موجود ہو تو یہ تقرری صحیح نہیں ہوگی اور اگر پہلے سے امام نہ تھا پھر کوئی نیا امام ہوگیا تو اس امام کی اجازت کے بغیر یہ قاضی معاملات دیکھنے کا سلسلہ جاری نہیں رکھے گا اور پہلے وہ جو فیصلے کرچکا ہے وہ نہیں توڑے گا (۱)۔

اگر ولی الأمر کوئی قاضی مقرر کرنا چاہے تو اگر اس کو لوگوں کا تجربہ ہے اور وہ قضاء کے قابل شخص کو جانتا ہے تو اس کی تقرری کردے اور اگر اس کا علم نہ ہو تو لوگوں سے باخبر افراد کے بارے میں دریافت کرے اور قضاء کے لائق شخص کے بارے میں ان سے رائے ومشورہ کرے اور جب کسی کی عدالت کا علم ہوجائے تو اس کی تقرری کردے اور اس کے لئے ایک تقرر نامہ لکھ دے جس میں اس کو وصیت کرے کہ اللہ سے ڈرتا رہے، فیصلہ میں غور وفکر سے کام لے، اہل علم سے مشورہ کرے، گواہوں کے حالات کا جائزہ لے، گواہوں پر غور وفکر کرے، یتیموں کی دیکھ ریکھ کرے، ان کے اموال اور وقف کے اموال کی حفاظت کرے، اس کے علاوہ جن چیزوں کی دیکھ بھال کی ضرورت ہو ان کو انجام دے، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ نے حضرت عمرو بن حزم کو یمن روانہ کرتے ہوئے ایک تحریر لکھی تھی (۲)، حضرت عمر نے حضرت ابوموسیٰ کے نام ایک خط ان کو قضاء کا منصب تفویض کرنے کے بارے میں لکھا (۳)۔

(۱) فتح القدیر ۵/ ۴۶۱، ابن عابدین ۵/ ۳۶۹، روضۃ القضاۃ ۱/ ۶۱، تبصرۃ الحکام ۱/ ۲۱، ادب القاضی للماوردی ۱/ ۱۳۹، ۱۴۱ طبع بغداد ۱۹۷۱ء، المغنی ۹/ ۱۰۶، کشاف القناع ۶/ ۲۸۸۔

(۲) حدیث: "إن النبي ﷺ کتب لعمرو بن حزم حین بعثه إلی الیمن" کی روایت نسائی (۸/ ۵۸، ۵۹) نے کی ہے، ابن حجر نے التلخیص (۴/ ۱۷، ۱۸) میں علماء کی ایک جماعت کے حوالہ سے اس کی تصحیح نقل کی ہے۔

(۳) کشاف القناع ۶/ ۲۸۶، ۲۸۸، ادب القاضی للماوردی ۱/ ۱۳۷، ادب

قاضی بنانے والے کی عدالت کی شرط:

۲۴- حنفیہ وحنابلہ کی رائے ہے کہ قاضی بنانے والے کا عادل ہونا شرط نہیں ہے، اس لئے کہ امامتِ کبریٰ کی ولایت، نیک و بد ہر ایک کے لئے صحیح ہے، لہذا عادل کی طرح اس کی طرف سے تقرری صحیح ہوگی، نیز اس لئے کہ اگر اس کا اعتبار تقرری کرنے والے میں بھی ہو تو اس کے نتیجہ میں اس کے عادل نہ ہونے کی صورت میں کلی طور پر تقرری محال ہوگی، ہاں اگر تقرری کرنے والا اس کو حق کے ساتھ فیصلہ کرنے سے روکے تو حرام ہوگا (۱)۔

امام مالک سے منقول روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ قاضی کے لئے مناسب نہیں کہ منصب قضاء لے اگر اس کو کسی غیر عادل امیر نے مقرر کیا ہے (۲)۔

عزالدین بن عبدالسلام نے کہا: اگر کسی بڑے علاقہ پر کفار کا قبضہ ہوجائے اور وہ مسلمانوں کے عمومی مفادات کو انجام دینے کے لئے کسی کو قاضی مقرر کردیں تو ظاہر یہ ہے کہ اس کے سارے احکام نافذ ہوں گے تاکہ عمومی مفادات کو بروئے کار لایا جاسکے اور ہمہ گیر مفاسد کو دور کیا جاسکے (۳)۔

ب- عقد قضاء کا طریقہ:

۲۵- اگر تقرری کرنے والا اور مقرر کردہ شخص دونوں حاضر ہوں تو اعتبار لفظ کا ہے اور غیر حاضری کی صورت میں تحریر لفظ کے قائم مقام

= القضاء لابن ابی الدم ص ۸۹، تبصرۃ الحکام ۱/ ۲۱، روضۃ القضاۃ ۱/ ۴۳، المغنی لابن قدامہ ۹/ ۳۸۔

(۱) فتح القدیر ۵/ ۴۶۱، الدر المختار مع حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۳۶۸، کشاف القناع ۶/ ۲۸۸۔

(۲) تبصرۃ الحکام ۱/ ۲۱۔

(۳) قواعد الاحکام فی مصالح الانام للعز بن عبدالسلام ۱/ ۷۳، دار الکتب العلمیہ بیروت۔

ہوگی[۱]۔

جن الفاظ سے ولایت منعقد ہوتی ہے وہ صریح وکنایہ ہیں: صریح الفاظ، ولّیتک (میں نے تمہاری تولیت کردی)، قلّدتک (تمہاری تقرری کردی)، استخلفتک (تم کو خلیفہ بنادیا) اور استنبتک (تم کو نائب بنادیا) یہ فقہاء کے یہاں متفق علیہ ہیں، حنابلہ کے یہاں یہ اضافہ ہے: رددت إلیک (تمہاری طرف لوٹا دیا)، فوضت إلیک (تمہیں تفویض کردیا) اور جعلت إلیک الحکم (تمہیں فیصلہ کرنے کے لئے دے دیا)۔

کنایہ مثلاً اعتمدت علیک (تم پر اعتماد کیا)، عولت علیک (تم پر بھروسہ کیا)، رددت إلیک (تمہاری طرف لوٹا دیا)، جعلت إلیک (تمہاری طرف کردیا)، فوضت إلیک (تمہیں تفویض کردیا)، وکّلت إلیک (تمہارے سپرد کردیا) اسندت إلیک (تمہارے سہارے کردیا) اور بقول بعض عهدت إلیک (تمہیں اس کا عہد کردیا) کنایہ میں ضرورت ہوتی ہے کہ اس کے ساتھ کوئی اور چیز ہو جو دوسرے احتمال کو ختم کردے مثلاً کہے: جس چیز کے بارے میں تم پر میں نے اعتبار کیا اس میں فیصلہ کر اور اس جیسے قرائن[۲]۔

عقد کا مکمل ہونا قاضی کے قبول کرلینے پر معتبر ہوگا، اب اگر وہ حاضر ہو تو فوری طور پر زبانی قبول کرنا ہوگا اور اگر غیر حاضر ہو تو تاخیر کے ساتھ قبول کرنا جائز ہے اور تاخیر کے ساتھ زبانی قبول کرنا جائز ہے، اگر اس نے مقدمات دیکھنا شروع کر کے عملی طور پر قبول کیا تو صحیح ہوگا یا نہیں، اس میں فقہاء کا اختلاف ہے، بعض حضرات نے اس کو جائز کہا اور اس کو زبانی قبولیت کی طرح قرار دیا، دوسرے حضرات اس کو ناجائز کہتے ہیں تا آنکہ زبانی قبول کرلے، اس لئے کہ مقدمات پر نظر یہ عقد ولایت (تفویض منصب) کی فرع ہے، لہذا شروعات کرنے سے قبولیت کا انعقاد نہ ہوگا[۱]۔

ج- قاضی کے اختیارات:

۲٦ - امام کو حق ہے کہ پورے ملک کے لئے مکمل اختیارات دے کر کسی کو قاضی مقرر کرے یعنی اس کو سارے احکام کے لئے سارے شہروں کے لئے مقرر کرے۔

یہ بھی جائز ہے کہ مخصوص علاقہ میں مکمل اختیارات کے ساتھ مقرر کرے یعنی کسی معین شہر کے سارے احکام پر نظر کرنے کے لئے اس کی تقرری کرے اور اس کا فیصلہ وہاں کے باشندوں اور باہر سے آکر سکونت اختیار کرنے والے سبھی لوگوں پر نافذ ہوگا۔

نیز جائز ہے کہ پورے علاقہ میں خصوصی اختیارات کے ساتھ اس کو مقرر کرے مثلاً اس سے کہے: میں نے تم کو اپنے زیر اختیار سارے علاقہ کے خصوصی طور پر مداینات (ادھار لین دین) کے معاملات دیکھنے کے لئے مقرر کردیا، یا اس کو مال کی ایک خاص مقدار میں فیصلہ کرنے کے لئے مقرر کیا مثلاً کہے: مبلغ سو اور اس سے کم کے مقدمات میں فیصلہ کرو۔

نیز جائز ہے کہ مخصوص علاقہ میں مخصوص اختیارات کے ساتھ اس کی تقرری کرے مثلاً کسی معین شہر یا شہر کے ایک حصہ میں نکاحوں کے مقدمات کا فیصلہ کرنے کے لئے مقرر کردے[۲]۔

---

(۱) کشاف القناع ٦/ ۲۸٦، ۲۸۸، ادب القضاء لابن ابی الدم رص ۹۰، تبصرۃ الحکام ۱/ ۲۱، روضۃ القضاۃ ۱/ ۴۳۔

(۲) معین الحکام رص ۱۴، تبصرۃ الحکام ۱/ ۲۱، ادب القضاء لابن ابی الدم رص ۹۱، کشاف القناع ٦/ ۲۸۹۔

(۱) الاحکام السلطانیہ للماوردی رص ٦۵، ٦٦، ادب القضاء لابن ابی الدم رص ۹۲، الاحکام السلطانیہ لابی یعلی رص ۴۸، تبصرۃ الحکام ۱/ ۲۲۔

(۲) ادب القاضی للماوردی ۱/ ۱۷۹، شرح منتہی الإرادات ۳/ ۴٦۲، المغنی ۹/ ۱۰۵۔

عمومی ولایت:

۲۷- اگر قاضی کی ولایت عام ہو، اس کے تحت آنے والے تمام امور میں تصرف کا اس کو مطلق اختیار ہو تو اس کے زیر نظر دس احکام آتے ہیں:

اول: نزاعات کا فیصلہ کرنا، جھگڑوں کو طے کرنا، یا تو آپسی رضامندی سے صلح کی صورت میں یا قطعی فیصلہ کے ذریعہ جبراً۔

دوم: حقوق کی ادائیگی نہ کرنے والوں سے حقوق کی بازیابی اور استحقاق کے ثبوت کے بعد حقداروں تک ان کو پہنچانا۔

سوم: پاگل پن یا بچپن کی وجہ سے جس کو تصرف سے روک دیا گیا ہو اس پر ولایت کا ثبوت، بے وقوفی یا دیوالیہ پن کے سبب جس پر پابندی عائد کرنا ہو اس پر پابندی عائد کرنا تا کہ مستحقین کے اموال کا تحفظ ہو سکے۔

چہارم: اوقاف کی نگرانی اس طور پر کہ اس کے اصل کو محفوظ رکھے، اس کی افزائش کرے، اس کی آمدنی پر قبضہ کرے اور اس کے مواقع میں اس کو صرف کرے اور اگر اوقاف پر کوئی نگرانی کرنے کا حق دار ہو تو اس کا خیال رکھے گا اگر چہ قاضی نے اس کو مقرر نہ کیا ہو۔

پنجم: وصیت کرنے والے کی شرط کے مطابق شرعاً مباح امور میں وصیتوں کو نافذ کرنا اور اگر وصیت معین لوگوں کے لئے ہو تو اس پر ان کو قبضہ دلا کر نافذ کرے اور اگر غیر معین افراد کے لئے ہو تو اس کا نفاذ اجتہاد سے کرے گا۔

ششم: بیواؤں کا کفو میں شادی کرانا اگر ان کے اولیاء نہ ہوں۔

ہفتم: مستحقین پر حدود قائم کرنا اور اگر یہ حدود حقوق اللہ میں سے ہوں تو کسی مطالبہ کرنے والے کے بغیر اپنے طور پر ان کو وصول کرے گا اگر ان کا ثبوت اقرار یا گواہوں سے ہو اور اگر وہ آدمیوں کے حقوق میں سے ہوں تو مستحقین کے مطالبہ پر موقوف ہوگا۔

ہشتم: اپنے علاقہ کے مفادات کی دیکھ ریکھ کرنا یعنی راستوں اور صحن میں زیادتی کرنے اور چھجہ اور عمارت باہر نکالنے سے روکنا، وہ اپنے طور پر ان کو دیکھ سکتا ہے اگر چہ کوئی دعوے دار نہ ہو۔

نہم: اپنے گواہوں اور امینوں کا جائزہ لینا اور اپنے نائبوں کی جانچ کرنا۔

دہم: طاقتور، کمزور اور شریف و غیر شریف کے درمیان فیصلہ میں برابری کرنا، وہ فیصلہ میں خواہش نفس پر نہ چلے [۱]۔

خصوصی ولایت:

۲۸- اگر قاضی کی ولایت خصوصی ہو تو یہ اس کے تحت آنے والے امور کو دیکھنے میں محدود ہوگی مثلاً کسی کو سابقہ احکام میں سے بعض کا فیصلہ کرنے کے لئے یا گواہوں کے بجائے صرف اقرار کے ذریعہ فیصلہ کرنے یا مقدمات نکاح میں نہیں بلکہ دین کے مقدمات دیکھنے کے لئے یا مال کی ایک خاص مقدار میں دیکھنے کے لئے مقرر کیا جائے تو اس کی تقرری صحیح ہے، وہ اپنے اختیار سے آگے نہیں بڑھ سکتا، اس لئے کہ یہ ولایت ہے، لہذا عمومی و خصوصی ہر طور پر صحیح ہوگی جیسے وکالت، بناء بریں قضاء مقید و معلق ہونے کے قابل ہے، زمانہ، جگہ اور مقدمات کے ساتھ خاص ہو سکتی ہے، لہذا اگر ولی الأمر پندرہ سال پرانے مقدمات کی سماعت سے انکار کی صورت میں منع کردے تو ان مقدمات کی سماعت نہ ہوگی اور اگر قاضی ان کی سماعت کر بھی لے تو اس کا فیصلہ نافذ نہ ہوگا اور اگر قاضی کی ولایت کو دو اشخاص کے درمیان فیصلہ کرنے میں منحصر کردیا گیا ہو تو ان دونوں پر قاضی کی ولایت باقی رہے گی جب تک ان دونوں میں نزاع باقی ہے اور جب وہ ان دونوں میں قطعی فیصلہ کردے گا تو اس کی ولایت ختم ہوجائے گی [۲]،

(۱) الاحکام السلطانیہ للماوردی رص ۶۷، ۶۹۔

(۲) الاحکام السلطانیہ للماوردی رص ۶۷، ۶۹، الاحکام السلطانیہ لابی یعلی رص

قاضی کے کام کو ہفتہ میں ایک یا چند معین دنوں میں محدود کرنا جائز ہے مثلاً خاص طور پر سنیچر کے دن مقدمات دیکھنے کے لئے تقرری کردے اور اس دن اس کے لئے جائز ہوگا کہ ہر طرح کے جھگڑے والوں کے مقدمات دیکھے اور سنیچر کا دن گذرنے کے بعد بھی اس کی ولایت برقرار رہے گی، اس لئے کہ اس جیسے دنوں میں اس کی ولایت باقی ہے اگرچہ دوسرے ایام میں مقدمات دیکھنا اس کے لئے ممنوع ہے[۱]۔

د- قاضی کو کسی معین مذہب کا پابند کرنا:

۲۹ - اگر امام نے قاضی مقرر کیا اور شرط لگادی کہ ایک معین مذہب کے علاوہ کسی مذہب پر فیصلہ نہ کرے تو یا تو یہ عقد تولیت میں شرط ہوگی مثلاً اس پر شرط لگادی گئی کہ صرف امام ابوحنیفہ کے مذہب پر فیصلہ کرے گا یا حکم ہوگا مثلاً کہے: مذہب شافعی پر فیصلہ کرو یا ممانعت ہوگی مثلاً کہے: امام ابوحنیفہ کے مذہب پر فیصلہ نہ کرو تو اس کے حکم میں فقہاء کا اختلاف ہے، حنفیہ کی رائے ہے کہ قاضی اپنے مذہب کے مطابق فیصلہ کرے گا، دوسرے کے مذہب کے مطابق نہیں، کیونکہ ان کے نزدیک قضاء کے صحیح ہونے کے لئے شرط ہے کہ وہ قاضی کی رائے یعنی اس کے مذہب کے موافق ہو، وہ مجتہد ہو یا مقلد، لہذا اگر وہ خلاف مذہب فیصلہ کرے گا تو نافذ نہ ہوگا، لیکن کاسانی کا کہنا ہے کہ اگر وہ مجتہد ہو تو صحیح ہونا چاہئے اور یہ اس پر محمول ہوگا کہ اس نے اجتہاد کیا اور اپنے اجتہاد کے نتیجہ میں دوسرے کے مذہب پر فیصلہ کیا لیکن اگر سلطان نے اس کو اپنے مذہب کے صحیح قول پر فیصلہ کرنے کا پابند کردیا ہو تو بلا اختلاف وہ مقید و پابند ہوجائے گا، اس لئے کہ مقید رائے کے علاوہ کے تعلق سے وہ معزول ہے، یہی متاخرین حنفیہ کی رائے ہے[۱]۔

مالکیہ نے کہا: اگر امام نے یہ شرط تمام احکام میں لگائی ہو تو عقد باطل ہے اور شرط باطل ہے، خواہ یہ شرط عقد ولایت کے ساتھ ساتھ ہو یا پہلے شرط لگائی پھر عقد ہوا اور اگر یہ شرط کسی معین حکم کے ساتھ خاص ہو تو شرط بصورت حکم ہوگی یا بصورت ممانعت، اگر حکم ہو مثلاً کہے: میں نے تم کو کافر کا مسلمان سے قصاص لینے کے لئے مقرر کیا تو عقد اور شرط باطل ہے اور اگر ممانعت ہو تو اس کی دو اقسام ہیں: اول: امام اس کو مثلا کافر کے بدلہ میں مسلمان کو قتل کرنے کے بارے میں فیصلہ کرنے سے روک دے اور وہ اس میں قصاص کے ہونے یا ساقط کرنے کسی کا فیصلہ نہ کرے تو یہ جائز ہے، اس لئے کہ اس نے اس کی ولایت، اس کے سوا مقدمات میں منحصر کردیا ہے اور اس مقدمہ کو اس کی سماعت سے خارج کردیا ہے۔

دوم: امام اس کو اس میں فیصلہ کرنے سے روک دے اور اس کو قصاص میں فیصلہ کرنے سے روک دے تو عقد صحیح ہے اور مستثنیٰ کیا ہوا قضیہ اس کی ولایت سے نکل جائے گا، لہذا اس میں کوئی فیصلہ نہیں کرے گا، ابن فرحون نے کہا: بعض فقہاء کہتے ہیں: اس کی ولایت عمومی طور پر ثابت ہوگی اور وہ اس مقدمہ میں جس سے اس کو روکا ہے اپنے اجتہاد کے مطابق فیصلہ کرے گا، یہ سب اس صورت میں ہے جب یہ تقرری میں شرط ہو لیکن اگر اس کو حکم وممانعت کے طور پر کہے کہ میں نے تم کو اس شرط پر قاضی مقرر کردیا کہ تم مذہب مالک پر فیصلہ کرو تو ولایت صحیح ہے اور شرط باطل ہے اور واجب ہے کہ وہ اپنے اجتہاد کے مطابق فیصلہ کرے، خواہ اس کی شرط کے موافق ہو یا اس کے خلاف ہو، ابن فرحون نے مزید کہا: یہ اس صورت میں ہے جبکہ قاضی اہل اجتہاد ونظر میں سے ہو جیسے گزشتہ دور کے قضاۃ تھے، مثلاً قاضی

= ۴۹، ۵۲، ابن عابدین ۵/ ۴۱۹، القوانین الفقہیہ لابن جزی رص ۱۹۴۔

(۱) الاحکام السلطانیہ للماوردی رص ۷۰، الاحکام السلطانیہ لابی یعلی رص ۵۴۔

(۱) ابن عابدین ۵/ ۴۰۷، مجلۃ الاحکام العدلیہ: دفعہ (۱۸۱۰)۔

ابوالولید باجی، ابن رشد، ابوبکر بن عربی اور عیاض، اس انداز کے قاضی ہمارے دور میں مشرق سے مغرب تک کہیں نہیں ملتے اور اسی وجہ سے قرطبہ کے والیان کے بارے میں منقول ہے کہ جب وہ کسی کو قاضی مقرر کرتے تو اس پر شرط لگاتے کہ ابن القاسم کے قول سے باہر نہ جائے جب تک ان کا قول ملے اور سحنون جس کو قاضی بناتے اس پر شرط لگاتے کہ اہل مدینہ کے قول پر ہی فیصلہ کرو، اس سے تجاوز نہ کرو[1]۔

شافعیہ کی رائے ہے کہ اگر شرط عام ہو مثلاً اس سے کہا: سارے احکام میں صرف مثلاً امام شافعی کے مذہب پر فیصلہ کرو تو یہ شرط باطل ہوگی اور کیا عقد تولیت بھی باطل ہوگا؟ دیکھا جائے گا کہ اگر اس نے لفظ شرط کو چھوڑ کر اس کو حکم کے طور پر کہا ہو مثلاً کہے: مذہب شافعیہ پر فیصلہ کرو یا ممانعت کے طور پر ہو مثلاً کہے: امام ابوحنیفہ کے مذہب پر فیصلہ نہ کرو تو تقرری صحیح ہوگی لیکن اگر تقرری کسی معین حکم میں خاص ہو پھر اگر امر (حکم) کے طور پر ہو مثلاً کہے: کافر کا مسلمان سے قصاص لو، تو یہ شرط باطل ہوگی اور اگر اس کو لفظ "شرط" کے ساتھ استعمال کیا ہو تو تقرری باطل ہوگی اور اگر ممانعت کے طور پر ہو تو دیکھا جائے گا، اگر اس نے قاضی کو کافر کے بدلہ مسلمان کو قتل کرنے میں فیصلہ کرنے سے منع کر دیا ہو اور وہ اس میں قصاص کے وجوب یا ساقط کرنے کسی کا فیصلہ نہ کرے تو یہ شرط باطل ہے اور تقرری صحیح ہے اور اگر اس کو اس میں فیصلہ کرنے سے نہ روکا ہو، البتہ قصاص سے روکا ہو تو اس میں دو اقوال ہیں:

ماوردی نے کہا: اگر کسی ایک مذہب پر فیصلہ کرے گا، کسی دوسرے پر نہیں تو اس میں تہمت نہیں ہوگی اور یہ فریق مقدمہ کو زیادہ پسند ہوگا، یہ اگرچہ سیاست و تدبیر کے تقاضے کے مطابق ہے لیکن شرعی احکام اس کو واجب نہیں کرتے، اس لئے کہ ان میں تقلید ممنوع ہے اور اجتہاد واجب[1]۔

حنابلہ کی رائے ہے کہ کسی کو اس شرط پر کہ کسی معین مذہب پر فیصلہ کرے قاضی مقرر کرنا جائز نہیں، اس لئے کہ فرمان باری ہے: "فَاحْكُمْ بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ"[2] (سو لوگوں کے درمیان انصاف سے فیصلہ کرتے رہئے) حق کسی ایک مذہب میں متعین نہیں، اس معین مذہب کے علاوہ میں بھی حق ظاہر ہو سکتا ہے، لہذا اگر اس شرط پر تقرری کی تو شرط باطل اور تقرری صحیح ہے، ابن قدامہ نے تقرری کے صحیح ہونے کی ایک دوسری وجہ نقل کی ہے[3]۔

ھ- قاضیوں کا متعدد ہونا:

۳۰- جائز ہے کہ امام کسی ایک شہر میں دو یا زیادہ قاضی مقرر کرے اور ہر ایک کو کسی مقام یا زمانہ یا نوعیتِ مقدمات کے ساتھ خاص کر دے مثلاً کسی کو نکاحوں کے عقود کے لئے، دوسرے کو مداینات (ادھار لین دین) میں فیصلہ کرنے کے لئے اور تیسرے کو عقار (جائداد) کے مقدمات دیکھنے کے لئے مقرر کرے، اس میں فقہاء کے یہاں کوئی اختلاف نہیں ہے، اختلاف صرف اس صورت میں ہے کہ ایک ہی مقام پر ایک ہی کام کے لئے دو یا زیادہ قاضی مقرر کرے تو حنفیہ کے یہاں ایک رائے یہ ہے کہ دونوں قاضی قضیہ میں شریک ہوں یہ جائز ہے، دوسری رائے میں انہوں نے کہا: یہ ناجائز ہے، اس لئے کہ ان میں اختلاف ہو سکتا ہے اور قضیہ کا فیصلہ نہ ہو سکے گا،

(۱) تبصرۃ الحکام لابن فرحون ۱/ ۲۲، ۲۳، ۵۷، ۵۸۔

(۱) ادب القضاء لابن ابی الدم رص ۹۶، ۹۷، ادب القاضی للماوردی ۱/ ۱۸۷، الاحکام السلطانیہ للماوردی رص ۶۵۔

(۲) سورۂ ص/ ۲۶۔

(۳) کشاف القناع ۶/ ۲۹۲، ۲۹۳، شرح منتہی الإرادات ۳/ ۴۶۳، المغنی ۹/ ۱۰۶۔

''مجلۃ الاحکام العدلیہ'' میں صراحت ہے کہ کسی دعوے کی سماعت کے لئے مقرر دو قاضیوں میں سے ایک کے لئے جائز نہیں کہ تنہا اس دعوے کو سنے اور فیصلہ کرے اور اگر اس نے ایسا کیا تو اس کا فیصلہ نافذ نہ ہوگا[۱]۔

مالکیہ نے کہا: امام کے لئے جائز ہے کہ چند قاضی مقرر کرے، ان میں سے ہر ایک کو الگ الگ علاقہ دے دے جہاں وہ سارے فقہی احکام کے مطابق فیصلہ کریں گے، اس طرح کہ ان میں سے کسی ایک کا فیصلہ دوسرے کے فیصلہ پر موقوف نہ ہوگا یا چند قاضی مقرر کرے جن میں سے ہر ایک کو مستقل طور پر کوئی شہر ملے یا اس کا ایک حصہ یا خاص نوعیت کے مقدمات، اس سے معلوم ہوا کہ عام وخاص ہر ایک کے اندر مستقل ہونا ضروری ہے، لہٰذا خلیفہ کے لئے جائز نہیں کہ مشترک دو قاضی مقرر کرے، یہ اس صورت میں ہے جبکہ اشتراک ہر مقدمہ میں ہو بلکہ ایک قضیہ میں بھی، اس طور پر کہ ایک قاضی کا فیصلہ دوسرے کے فیصلہ پر موقوف ہو، اس لئے کہ حاکم (قاضی) آدھا حاکم نہیں ہوگا، ابن فرحون نے صراحت کی ہے کہ ایک ساتھ دو حاکموں کے لئے اس شرط پر تقرری کا عقد صحیح نہیں کہ وہ دونوں ہر قضیہ میں فیصلہ پر متفق رہیں گے بشرطیکہ اس کی شرط ان کے عقد ولایت میں لگائی گئی ہو[۲]۔

شافعیہ کے یہاں اس سلسلہ میں دو اقوال ہیں: اول اور یہی اصح ہے: دو قاضیوں کی ولایت جائز ہے، اگرچہ امام نے مقام یا نوعیت یا زمانہ کے ساتھ ہر ایک کی تخصیص نہ کی ہو، اس کی تصحیح امام غزالی اور ابن ابی عصرون نے کی ہے، البتہ اگر اجتماعی طور پر فیصلہ کرنے کی ان پر شرط لگائی گئی ہو تو جائز نہیں ہوگی، اس لئے کہ محل اجتہاد میں آپس

(۱) روضۃ القضاۃ ۱/۷۵، ۸۱، مجلۃ الاحکام دفعہ (۱۸۰۲)، الفتاوی الہندیہ ۳/۲۱۸۔

(۲) الدسوقی ۴/۱۳۴۔

میں اختلاف ہوسکتا ہے اور پھر نزاعات کا فیصلہ نہیں ہو سکے گا، انہوں نے کہا: اگر امام کسی ایک امام کے دو مقلدوں کو مقلد کی تقرری کے جواز کے قول کے مدنظر مقرر کردے تو جائز ہوگا اگرچہ اجتماعی طور پر فیصلہ کرنے کی ان پر شرط لگادے، اس لئے کہ اس کے نتیجہ میں آپسی اختلاف نہیں ہوگا، کیونکہ ان دونوں کا امام ایک ہے حتی کہ اگر ان دونوں کے امام کے دو اقوال ہوں تو بھی نہیں، اس لئے کہ دونوں میں سے ہر ایک اصح قول پر فیصلہ کرے گا[۱]۔

حنابلہ کے یہاں دو اقوال ہیں: اول: جائز نہیں ہے، اس لئے کہ اس کے نتیجہ میں فیصلہ اور نزاعات کو روکے رکھنا ہوگا، کیونکہ ان دونوں میں اجتہاد میں اختلاف ہوسکتا ہے اور ان میں سے ایک کی رائے دوسرے کی رائے کے خلاف ہوگی، دوسرا قول جس کو ابن قدامہ نے راجح کہا ہے یہ ہے کہ تقرری جائز ہے اگر دونوں قاضی ایک قضیہ میں شریک نہ ہوں، ابن قدامہ نے جواز کی علت یہ بتائی ہے کہ قاضی کے لئے جائز ہے کہ وہ جس شہر میں ہے وہاں ایک ہی مقام میں دو نائب مقرر کرے تو امام بدرجہ اولی دو قاضی مقرر کرسکتا ہے، اس لئے کہ امام کی ولایت زیادہ قوی ہے، نیز اس لئے کہ ہر قاضی فریقین میں اپنے اجتہاد سے فیصلہ کرے گا، دوسرا قاضی اپنے اجتہاد کے خلاف ہونے کی صورت میں نہ اس پر اعتراض کرسکتا ہے، نہ اس کے فیصلہ کو منسوخ کرسکتا ہے[۲]۔

اگر متعدد قاضی ہونے کی صورت میں کسی قاضی کے پاس مقدمہ پیش ہو، اس کے بارے میں فریقین میں اختلاف ہوجائے تو مدعی کی بات معتبر ہوگی یا مدعا علیہ کی؟ اس کے بارے میں فقہاء کے چند اقوال ہیں جن کی تفصیل ''دعوی'' (فقرہ/۱۵-۱۶) میں دیکھیں۔

(۱) مغنی المحتاج ۴/۳۸۰۔

(۲) المغنی ۹/۱۰۵، ۱۰۶، کشاف القناع ۶/۲۹۲۔

و- قاضی القضاۃ کی تعیین:

۳۱- قاضی القضاۃ (چیف جسٹس) کا عہدہ حکومت عباسیہ کے دور میں پیدا ہوا جبکہ امام ابوحنیفہ کے شاگرد قاضی ابو یوسف کو قاضی القضاۃ مقرر کیا گیا، سب سے پہلے ان ہی کو یہ لقب ملا ہے، امام ابویوسف مختلف شہروں میں تقرری کے لئے قاضیوں کی تجویز کرتے تھے اوران کی کارروائیوں پرنظر رکھتے تھے، تاکہ وہ اپنے دائرہ اختیار سے باہر نہ جائیں اورکسی میں خلل اندازی نہ کریں، اب تک امام ہی قاضیوں کی کارروائیوں پرنظر رکھتا، ان کے فیصلہ کا جائزہ لیتا تاکہ وہ صحیح ڈھنگ پر ہوں، دائرہ اختیار سے تجاوز یا کوتاہی کا ارتکاب نہ ہو، یہ ذمہ داری امام کے لئے گراں محسوس ہوتی تھی، اسی وجہ سے اس کے لئے جائز ہوا کہ اس کام کے لئے کسی کی تقرری کردے جو اس کے نائب کے طور پر قاضیوں کی نگرانی کرے، بعض فقہاء نے لکھا ہے کہ قاضی القضاۃ کو اپنے قاضیوں اور نائبین کا جائزہ لینا چاہئے، ان کے فیصلوں پر کڑی نظر رکھے، لوگوں کے بارے میں ان کے حالات وکردار پرتوجہ دے[1]۔

ز- آداب قاضی:

۳۲- آداب قاضی: قاضی کے لئے ضروری ہے کہ واجبات اور مستحبات کی ادائیگی کے ساتھ اپنے کو اوراپنے معاونین کوان آداب وقواعد کا پابند رکھے جن سے عدالتی کارروائی منضبط رہے جو قاضی کوظلم وزیادتی کرنے سے محفوظ رکھیں، اس کوعدل وانصاف کے عام کرنے اورظلم کے خاتمہ کا راستہ دکھائیں، اس کوشکوک وشبہات سے دور رکھیں، لہذا مسنون ہے کہ شدت کے بغیر قوی ہو، کمزوری کے بغیر نرم ہو، طاقت وراس سے غلط کام کرانے کی امید نہ رکھے، کمزور آدمی اس کے انصاف سے مایوس نہ ہو، وہ بردبار ہو، غوروفکر کرنے والا ہو، ذہین وفطین اور ہوشمند ہو، غفلت میں اس کونقصان نہ پہنچایا جاسکے، کسی کے دھوکہ میں نہ آئے، صحیح طور پر سننے، دیکھنے والا ہو، اپنے زیر ولایت لوگوں کی زبانوں سے واقف ہو، پاک دامن، محتاط، پاک صاف ہو، حرص سے دور ہو، سچ گو ہو، رائے ومشورہ والا ہو، جابروظالم نہ ہوکہ صحیح دلیل دینے والے کی دلیل کی کاٹ کردے، حضرت علیؓ نے فرمایا: جب تک کسی کے اندر یہ پانچ اوصاف نہ ہوں قاضی نہیں بننا چاہئے: عفیف (پاک دامن) بردبار، اپنے سے پہلے کے حالات سے واقف ہو، عقل مندوں سے مشورہ لیتا رہے اور اللہ کے بارے میں کسی کی ملامت سے خائف نہ ہو، حضرت عمر بن عبدالعزیز کے بارے میں آتا ہے کہ انہوں نے فرمایا: جب تک آدمی میں پانچ صفات نہ ہوں قاضی نہیں ہونا چاہئے، اگران میں سے ایک صفت اس میں نہ پائی جائے تو یہ اس کے لئے ایک داغ ہے اوراگراس میں دوصفات نہ ہوں تو اس میں دوداغ ہیں، وہ پانچ صفات یہ ہیں: اپنے سے پہلے کے فیصلوں سے واقف ہو، اہل رائے سے مشورہ لے، حرص وطمع سے پاک ہو، فریق مقدمہ کے تئیں بردبار ہو، ملامت کوگوارہ کرنے والا ہو[1]۔

قضاء کے آداب بہت ہیں، ان کی اصل رسول اللہ ﷺ کی احادیث اورخلفاء راشدین کے آثار ہیں مثلاً وہ مکتوب جو حضرت عمر بن الخطاب نے حضرت ابوموسی اشعری کے نام منصب قضاء پران کی تقرری کے موقع پر لکھا تھا، ابن القیم نے یہ مکتوب ''إعلام الموقعین'' میں نقل کیا ہے جوحرف بہ حرف یہ ہے:[2] ''قضاء ایک

---

(۱) ادب القاضی للماوردی ۲/۹۶ ۳، تبصرۃ الحکام ا/۷۷، معین الحکام ص ۳۶۔

(۱) قول عمر بن عبدالعزیز: "لا ینبغی للرجل ......" کی روایت بیہقی (۱۰/۱۱۷) نے کی ہے۔

(۲) مختلف ماخذ میں مکتوب عمر بن خطاب کے کچھ الفاظ میں اختلاف ہے، لیکن معانی میں کوئی فرق نہیں، اس مکتوب کوسیاست قضاء کہا جاتا ہے، اعلام الموقعین میں ابن قیم نے اس مکتوب گرامی کی بھرپور تشریح کی ہے۔

محکم فریضہ اور معمول بہ طریقہ ہے، لہٰذا جب تمہارے پاس مقدمہ پیش ہو تو غور وفکر سے کام لو، کیونکہ حق بات کہنا جو نافذ نہ ہو بے سود ہے، اپنی نگاہ، اپنی مجلس اور اپنے فیصلہ میں لوگوں میں مساوات رکھو، تا کہ کوئی باعزت تم سے ناانصافی کرانے کی امید نہ رکھے، اور کوئی کمزور تمہارے عدل سے مایوس نہ ہو، ثبوت دعوی کرنے والے پر ہے اور قسم اس پر ہے جو دعوی کا انکار کرے، مسلمانوں میں صلح جائز ہے البتہ ایسی صلح جو کسی حرام کو حلال یا حلال کو حرام کر دے جائز نہیں، جو کسی غائب حق یا گواہ ہونے کا دعوی کرے اس کے لئے ایک مدت مقرر کر دو، اب اگر وہ اس کو بیان پیش کر دے تو اس کو اس کا حق دے دو، اور اگر وہ ایسا نہ کر سکے تو تمہارے لئے اس کے خلاف فیصلہ کرنا جائز ہوگا، کیونکہ اس طرح سے ہر عذر ختم ہو جائے گا اور یہ گمراہی کے اندھیارے کو دور کرنے والا ہے[۱]، اگر تم نے کل کوئی فیصلہ کیا ہو پھر دوبارہ غور وفکر کے نتیجہ میں صحیح بات معلوم ہوگئی تو کل کا فیصلہ تمہیں رجوع إلی الحق سے مانع نہ ہو، اس لئے کہ حق قدیم ہے اس کو کوئی چیز ختم نہیں کر سکتی، حق کی طرف رجوع کر لینا باطل پر جمے رہنے سے بہتر ہے، مسلمان ایک دوسرے کے لئے عادل ہیں، البتہ کوئی محدود فی القذف ہو یا اس کے بارے میں جھوٹی گواہی دینے کا تجربہ ہو چکا ہو یا ولاء یا قرابت کے بارے میں متہم ہو تو اور بات ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی بندوں کے راز کا مالک ہے، گواہوں اور قسم کے بغیر ان پر حد جاری کرنے کا حکم نہیں دیا پھر اگر کوئی ایسا مقدمہ تمہارے سامنے پیش ہو جو قرآن وسنت میں نہیں ہے تو بڑے غور وفکر سے کام لو، امور کا ایک دوسرے سے موازنہ کرو، ہم مثل مسائل کو معلوم کرو، پھر دیکھو کہ تمہاری رائے کے مطابق اللہ کو سب سے زیادہ کون سا حکم پسند ہے اور حق سے زیادہ مشابہت رکھتا ہے، اس پر فیصلہ کرو، دیکھو! غصہ، بے قراری اور تنگ دلی سے بچو، لوگوں سے اذیت محسوس نہ کرو، جھگڑے کے وقت (یا فرمایا: فریقین مقدمہ کے سامنے[۱]) بدخلق نہ بنو، اس لئے کہ حق کے ساتھ فیصلہ کرنا رضاء الٰہی اور نیک نامی کا سبب ہے، جس کی نیت حق کے باب میں اگرچہ اپنے خلاف ہو خالص ہوگی تو لوگوں سے نمٹنے کے لئے اللہ تعالی اس کی خاطر کافی ہے، جو بلاوجہ اپنی اچھائی کا اظہار کرتا ہے اللہ تعالی اس کو معیوب کر دیتا ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی کے یہاں بندوں کا وہی عمل مقبول ہے جو اس کی ذات کے لئے خالص ہو پھر تم اس ثواب کے بارے میں کیا گمان کرتے ہو جو اللہ کے پاس اس کے فوری رزق اور اس کی رحمت کے خزانوں میں ہے[۲]۔

فقہاء کے یہاں کوئی اختلاف نہیں کہ قاضی غصہ کی حالت میں فیصلہ نہیں کرے گا، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد گرامی

---

(۱) (کتاب میں یہاں لفظ "عماء" آیا ہے جس پر حاشیہ ذیل ہے) عماء کے معانی ہیں: بادل، گمراہی، التباس ہے، کسائی نے کہا: هو في عماية شديدة وعماء، یعنی تاریکی اور حدیث میں ہے: "من قاتل تحت رأية عمية..." "عمية: فعيلة کے وزن پر عماء سے ماخوذ ہے، جس کے معنی ضلالت وگمراہی ہے، کہا جاتا ہے: فلان في عمياء: راہ حق کا علم نہ ہونا (مقاییس اللغۃ لابن فارس ۴ / ۱۳۴ طبع عیسی الحلبی ۱۹۶۸ء، دوسرے ماخذ میں "اجلی للعمی" کے الفاظ ہیں، ابن مازہ نے کہا: "اجلی للعمی" ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس کے بعد جو فیصلہ کرے گا وہ علی وجہ البصیرت ہوگا، شک وشبہ کی بنیاد پر نہیں۔

(۱) راوی (ابوعبید) کو "جھگڑے کے وقت" یا فریقین کے مقدمہ کے سامنے میں شک ہے۔

(۲) اعلام الموقعین ۱ / ۸۵ اور اس کے بعد کے صفحات طبع دار الجیل بیروت ۱۹۷۳ء، بدائع الصنائع للکاسانی ۷ / ۹، تبصرۃ الحکام ۱ / ۲۸، المبسوط للسرخسی ۱۶ / ۶۳ مطبعۃ السعادہ، شرح ادب القاضی للخصاف وشرح ادب القاضی لابن مازہ ۱ / ۲۲۷، روضۃ القضاۃ للسمنانی ۴ / ۱۴۸۹، ماوردی نے ادب القاضی (۱ / ۲۵۰) میں اس کے ابتدائی چند فقروں سے استشہاد کیا ہے، البیان والتبیین ۲ / ۴۸ مطبعہ لجنۃ التالیف والنشر، الکامل للمبرد ۱ / ۱۴، اور اثر عمر بن خطاب: "إن القضاء فريضة محكمة......" کی روایت بیہقی (۱۰ / ۱۵۰) نے کی ہے۔

ہے:"لا يحكم أحد بين إثنين وهو غضبان"[1] (کوئی بھی غصہ کی حالت میں دو آدمیوں میں فیصلہ نہ کرے) غصہ ہی کے معنی میں فکر کو مشغول کرنے والی ہر چیز ہے مثلاً سخت بھوک، سخت پیاس، پریشان کن تکلیف یا سخت اونگھ یا غم، یا خوشی کا احساس، یہ تمام چیزیں حضور قلب اور مکمل طور پر غور وفکر سے مانع ہیں جس کے ذریعہ حق بات تک رسائی ہوتی ہے، اکثری بات یہی ہے، لہذا یہ غصہ کے معنی میں ہیں جس کی صراحت حدیث میں ہے، لہذا اسی کے قائم مقام ہوں گے لیکن اگر حق نمایاں اور فیصلہ واضح ہونے کے بعد اس کو غصہ آ گیا تو یہ فیصلہ سے مانع نہیں، اس لئے کہ غصہ سے قبل حق اس کے سامنے آ چکا تھا، لہذا یہ فیصلہ میں اثر انداز نہیں ہوگا، حنفیہ کی رائے ہے کہ یہ امور آداب قضاء میں داخل ہیں، جبکہ شافعیہ کی رائے اور مالکیہ کے یہاں ایک قول کے مطابق اس حالت میں فیصلہ کرنا قاضی کے لئے مکروہ ہے۔

حنابلہ حرمت کے قائل ہیں، اور یہی مالکیہ کے یہاں ایک قول ہے۔

اگر عدالت کی مجلس میں رہتے ہوئے قاضی کو اس طرح کی کوئی حالت پیش آ جائے تو مقدمہ کی سماعت کو روک کر وہاں سے چلا جانا اس کے لئے جائز ہے[2]۔

(۱) حدیث:"لا يحكم أحد بين إثنين وهو غضبان" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۳/ ۱۳۶) اور مسلم (۳/ ۱۳۴۳) نے حضرت عبدالرحمٰن بن ابوبکرؓ سے کی ہے، الفاظ مسلم کے ہیں۔

(۲) بدائع الصنائع ۷/ ۹، شرح ادب القاضی للصدر الشہید ۱/ ۳۰۴ اور اس کے بعد کے صفحات، الشرح الصغیر ۴/ ۲۰۵، تبصرة الحکام ۱/ ۳۵، مغنی المحتاج ۴/ ۳۹۱ اور اس کے بعد کے صفحات، روضۃ الطالبین ۱۱/ ۱۳۹، ۱۴۳، ادب القضاء لابن ابی الدم الحموی ص ۱۱۴، شرح منتہی الإرادات ۳/ ۴۷۱، کشاف القناع ۶/ ۳۱۶۔

ح- قاضی کی شکل وصورت اور لباس:

۳۳- قاضی کی کوشش ہو کہ وہ عمدہ شکل وصورت والا ہو، ظاہری جلال والا ہو، اٹھنے بیٹھنے میں باوقار ہو، بولنے اور خاموش رہنے کا انداز عمدہ ہو، فضول اور غیر ضروری بات سے احتراز کرے، اس کی ہنسی مسکراہٹ ہو، اس کی نظر نظر فراست ہو، سر جھکائے تو غور وفکر کے لئے، بہتر اور اپنی شان کے لائق پوشاک استعمال کرے، بہتر حالت اور سکون ووقار کے ساتھ رہے، نہ تکبر ہو، نہ خود پسندی[1]۔

جسم صاف ستھرا ہونا چاہئے، بال کاٹے، ناخن تراشے، اپنے بدن کی بدبو دور کرے، ایسی خوشبو استعمال کرے جس کا رنگ نہ ہو اور بو ظاہر ہو[2]۔

ط- عام تقریبات میں قاضی کی شرکت:

۳۴- عام دعوت مثلاً شادی وختنہ کے مواقع پر دعوت میں جانا اس کے لئے مسنون ہے، اس لئے کہ اس کو قبول کرنا سنت ہے، اس میں کوئی تہمت بھی نہیں ہے، جنازہ میں شریک ہوگا، اس لئے کہ جنازہ میں شرکت مسلمانوں پر مردے کا حق ہے، لہذا اس میں شرکت کرے گا اگر اس کی مصروفیت سے قضاء میں دقت نہ آئے، مریضوں کی عیادت کرے گا، اس لئے کہ یہ مسلمانوں پر مسلمانوں کا حق ہے اور اس میں کوئی تہمت بھی نہیں ہے[3]۔

خصوصی دعوت قبول نہ کرے گا، اس لئے کہ خصوصی دعوت اسی کی خاطر ہوتی ہے، خصوصی دعوت یہ ہے کہ اگر اس میں قاضی کی شرکت نہ

(۱) بدائع الصنائع ۷/ ۹، ۱۰، تبصرة الحکام ۱/ ۲۹۔

(۲) ادب القاضی للماوردی ۲/ ۲۴۳، روضۃ الطالبین ۱۱/ ۱۳۲، کشاف القناع ۶/ ۳۱۱۔

(۳) ادب القضاء لابن ابی الدم ص ۱۱۴، ۱۱۵، بدائع الصنائع ۷/ ۱۰، تبصرة الحکام ۱/ ۳۱، المغنی ۹/ ۷۹، ۸۰۔

ہوتو دعوت کرنے والا اس کا انتظام نہ کرے، ایک قول ہے: شادی اور ختنہ کے علاوہ ہر دعوت خصوصی ہے، طحاوی نے لکھا ہے کہ امام ابوحنیفہ و ابو یوسف کے قول کے مطابق قرابت دار کی خصوصی دعوت قبول نہ کرے، امام محمد کے قول کے مطابق قبول کرے گا، اس لئے کہ قرابت دار کی دعوت قبول کرنا صلہ رحمی ہے البتہ پرائے شخص کی خصوصی دعوت قبول نہیں کرے گا اس لئے کہ ایسی دعوت اور ہدیہ میں کوئی فرق نہیں ہے[۱]۔

اہل خانہ، صلحاء اور دوستوں سے ملاقات کرنا اور مجاہد وحاجی کو رخصت کرنا قاضی کے لئے جائز ہے، اس لئے کہ یہ قربت وطاعت ہے، اور شریعت میں اس پر بڑے اجر وثواب کا وعدہ ہے، قاضی ان میں مشغول ہوگا اگر یہ فیصلہ کرنے سے مانع نہ ہو، اس لئے کہ جھگڑوں کے تصفیہ اور فیصلہ کرنے میں اس کا مشغول رہنا زیادہ بہتر ہے[۲]۔

ی- قاضی کے لئے ہدیہ:

۳۵- قاضی کے لئے فریقین یا ان میں سے کسی ایک سے ہدیہ قبول کرنا حرام ہے۔

البتہ جس کا کوئی مقدمہ نہ ہو اگر وہ اس کے خاص قرابت داروں یا اہل صحبت میں سے ہے یا قضاء کا عہدہ سنبھالنے سے قبل اس کے ساتھ ہدیہ لینے دینے کا معمول تھا تو کوئی مضائقہ نہیں ہے اور اگر ایسا معمول نہ تھا تو قبول کرنا ناجائز ہے، بہتر یہ ہے کہ اگر (جس کا اس کے پاس کوئی مقدمہ نہیں) ہدیہ قبول کرے تو ہدیہ دینے والے کو اس کا عوض دے دے اور ہر شخص سے ہدیہ قبول کرنے کا دروازہ بند رکھنا اس کے لئے بہتر ہے، اس لئے کہ ہدیہ کے سبب ہدیہ دینے والے میں

(۱) سابقہ مراجع۔
(۲) تبیین الحقائق للزیلعی ۴/ ۱۷۸، کشاف القناع ۶/ ۳۱۸۔

دلیری اور ہدیہ لینے والے میں چشم پوشی پیدا ہوتی ہے، البتہ ذی رحم محرم جس کا قاضی کے پاس کوئی مقدمہ نہیں کا ہدیہ اس سے مستثنیٰ ہے کہ صلہ رحمی کی خاطر اس کو قبول کرنا اولی ہے، نیز اس لئے کہ اس کے رد کرنے میں قطع رحمی ہے جو حرام ہے۔

۳۶- رشوت بلا اختلاف حرام ہے، اس لئے کہ حدیث میں ہے: "لعن الله الراشي والمرتشي في الحكم"[۱] (فیصلہ میں رشوت دینے والے اور رشوت خور دونوں پر اللہ کی لعنت ہے) اگر قاضی نے کسی واقعہ میں رشوت لے کر فیصلہ کیا تو اس واقعہ میں اس کا فیصلہ نافذ نہ ہوگا اگر چہ برحق فیصلہ کیا ہو اور اس کی عدالت ساقط ہوجائے گی[۲] اگر قاضی کے لڑکے یا محرر یا کسی معاون نے رشوت لی تو اگر وہ قاضی کے حکم و رضامندی سے تھا تو یہ خود قاضی کے رشوت لینے کی طرح ہے اور اس کا فیصلہ مردود ہوگا اور اگر قاضی کے علم کے بغیر ہو تو قاضی کا فیصلہ نافذ ہوگا اور رشوت خور نے جو لیا ہے اس کو واپس کردے[۳]۔

ک- مجلس قضاء:

۳۷- مستحب ہے کہ قاضی اپنا اجلاس ایسی جگہ کرے جو کشادہ نمایاں، گرمی سردی کی اذیت سے محفوظ، وقت اور قضاء کے لائق ہو، نیز بدبو، دھوئیں اور غبار کی اذیت سے بھی محفوظ ہو مثلاً وہ جگہ کشادہ گھر اور شہر کے بیچ میں ہو اگر ممکن ہو تا کہ فریقین کے لئے زیادہ گنجائش اور

(۱) حدیث: "لعن الله الراشي والمرتشي في الحكم" کی روایت ترمذی (۳/ ۶۱۳) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے، اور کہا: حسن صحیح ہے۔
(۲) بدائع الصنائع ۷/ ۹، ۱۰، تبیین الحقائق للزیلعی ۴/ ۱۷۸، روضۃ القضاۃ ۱/ ۸۸، الشرح الصغیر ۴/ ۱۹۲، القوانین الفقہیہ رص ۱۹۶، ادب القضاء لابن ابی الدم رص ۱۱۴، روضۃ الطالبین ۱۱/ ۱۴۲، ۱۴۳، ۳۴۳، مغنی المحتاج ۴/ ۳۹۲، شرح منتہی الإرادات ۳/ ۴۷۱، کشاف القناع ۶/ ۳۱۶۔
(۳) تبیین الحقائق ۴/ ۱۷۵۔

عدل سے زیادہ قریب ہو۔

مسجد میں فیصلہ کرنا:

۳۸- حنفیہ وحنابلہ کی رائے ہے کہ قاضی فیصلہ کرنے کے لئے مسجد میں بیٹھ سکتا ہے، اس لئے کہ اس میں لوگوں کو سہولت زیادہ ہے اور اس طرح قاضی کے پاس لوگوں کی آمد میں زیادہ آسانی ہوگی اور وہاں پہنچنے میں کسی کے لئے رکاوٹ کم سے کم ہوگی، امام ابوحنیفہ نے کہا: قاضی کو فیصلہ کرنے کے لئے جامع مسجد میں بیٹھنا چاہئے، اس لئے کہ یہ سب سے مشہور جگہ ہے، کسی سے مخفی نہیں اور اس میں بھی کوئی مضائقہ نہیں کہ اپنے گھر میں بیٹھے اور لوگوں کو عام اجازت دے دے، کسی کو وہاں آنے سے نہ روکے [1]۔

مسجد میں قاضی کے فیصلہ کی بابت ان حضرات کا استدلال یہ ہے کہ حضرات عمرؓ وعثمانؓ وعلیؓ مسجد میں بیٹھ کر فیصلہ کرتے تھے۔

مالکیہ کے یہاں اس مسئلہ کے دو طریقے ہیں: اول: امام مالک کا ''الواضحہ'' میں: مسجد کے سامنے کے صحن میں بیٹھنا مستحب اور مسجد کے اندر بیٹھنا مکروہ ہے کہ کافر وحیض والی عورت سب وہاں جائیں گے دوم: خود مسجد میں بیٹھنا مستحب ہے، یہی ''المدونہ'' کی اس عبارت کا ظاہر ہے ''اور مسجد میں فیصلہ کرنا برحق اور پرانی روایت ہے''، اس لئے کہ فرمان باری ہے: ''إِذْ تَسَوَّرُوا الْمِحْرَابَ'' [2] (جب وہ دیوار پھاند کر حجرہ میں داؤد کے پاس آگئے)، دسوقی نے کہا: معتمد قول وہ ہے جو ''الواضحہ'' میں ہے [3]۔

شافعیہ کی رائے ہے کہ مسجد کو مجلس قضاء بنانا مکروہ ہے، اس لئے

(۱) معین الحکام ص ۲۰، تبصرۃ الحکام ۱/ ۳۴، شرح منتہی الإرادات ۳/ ۴۶۹، بدائع الصنائع ۷/ ۱۳، کشاف القناع ۶/ ۳۱۲۔

(۲) سورۂ ص/ ۲۱۔

(۳) حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۱۳۷، المدونہ ۵/ ۱۴۴۔

کہ قاضی کی مجلس شور وشغب اور اونچی آواز سے خالی سے نہیں ہوتی، کبھی کبھی پاگلوں اور بچوں کو پیش کرنے کی ضرورت پڑ جاتی ہے اور مسجد کو ان کی اتفاقی حرکتوں سے جن میں مسجد کی توہین ہوتی ہے محفوظ رکھا جاتا ہے، البتہ اگر مسجد میں نماز وغیرہ کے لئے قاضی کی موجودگی کے وقت اچانک کوئی مقدمہ پیش کر دیا جائے تو اس کا فیصلہ کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں، روایات میں رسول اللہ ﷺ اور خلفاء کے بارے میں جو مسجد کے اندر فیصلہ کرنے کا ذکر آتا ہے وہ اسی پر محمول ہے [1]۔

ل- قاضی کے کام اور آرام کا وقت:

۳۹- اس میں کوئی مضائقہ نہیں کہ قاضی اپنے دنیاوی مصالح کا خیال رکھے اور اوقات قضاء کے علاوہ سارے ایام میں ایسا کرنا ضروری ہے، دو تین دن پر اپنے قرابت داروں کے پاس جانے میں کوئی مضائقہ نہیں، اپنے اجلاس کا ایک معین وقت رکھے جو لوگوں کے لئے ان کے معاش میں ضرر رساں نہ ہو اور یہ جائز ہے کہ قضاء کے لئے چند ایام معین کر دے جن میں لوگ حاضر ہوں اور لوگوں کو اس کی بابت ان دنوں کا علم ہوتا کہ وہ انہی دنوں میں اس کا قصد کریں، ضروری نہیں کہ قاضی اپنا سارا وقت قضاء میں صرف کرے، راستہ میں فیصلہ نہیں کرنا چاہئے، ہاں اگر کسی نے راستہ میں اس سے فریاد کی تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں کہ راستے میں بھی کوئی حکم کرے یا ممانعت کرے اور قید کرادے، رہا قطعی فیصلہ تو راستہ میں نہیں کرے گا، مالکیہ میں اشہب نے اس کو جائز کہا ہے، عیدین اور اس کے قریب ایام (جیسے عرفہ کا دن) اور لوگوں کے لئے خوشی یا غمی کے ایام میں اجلاس میں نہیں بیٹھنا چاہئے، اسی طرح اگر زیادہ کیچڑ اور بارش ہو تو بھی نہیں،

(۱) مغنی المحتاج ۴/ ۳۹۰، ۳۹۱۔

بعض متاخرین نے کہا: اسی طرح جمعہ کے دن بشرطیکہ کوئی ایسا معاملہ پیش نہ آجائے جس کے فوت ہونے کا اندیشہ ہو یا فوری طور پر اس کو دیکھنا ہی لازم ہو (تاخیر کی گنجائش نہ ہو)۔

امام مالک کا یہ قول نقل کیا گیا ہے: قاضی کو اپنا اجلاس دن کی کچھ گھڑیوں میں کرنا چاہئے، اس لئے کہ مجھے اندیشہ ہے کہ زیادہ ہونے پر اس سے غلطی ہوجائے گی اور سارے دن خود کو تھکانا اس پر لازم نہیں ہے[۱]۔

م-خرید وفروخت کا مکروہ ہونا:

• ۴۰- جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ قاضی کے لئے خود خرید وفروخت کرنا مکروہ ہے، یہ کام کسی ایسے وکیل کے ذریعہ کرائے گا جو قاضی کے وکیل ہونے کی حیثیت سے مشہور نہ ہو تا کہ اس کے ساتھ بے جا سہولت نہ برتی جائے، کیونکہ بے جا سہولت ہدیہ کی طرح ہے، کوئی قاضی یا والی تجارت نہیں کرسکتا، اس لئے کہ ابوالاسود مالکی نے اپنے والد سے، اورانہوں نے اپنے دادا سے مرفوعاً نقل کیا ہے: "ما عدل والٍ اتجر في رعيته"[۲] (تجارت کرنے والا والی اپنی رعایا میں انصاف نہیں کرسکتا)، خواہ یہ خرید وفروخت فیصلہ کی مجلس میں ہو یا قاضی کے گھر پر ہو لیکن اگر قاضی نے کسی چیز کی خرید وفروخت کرلی تو اس سے اس کو واپس نہیں لیا جائے گا البتہ اگر اکراہ کے طور پر ہو یا اس میں فروخت کرنے والے کا نقصان ہو تو خرید وفروخت کو رد کردیا جائے گا۔

قاضی کا وکیل معروف نہیں ہونا چاہئے، اس لئے کہ اس کے وکیل کے ساتھ وہی چشم پوشی ہوگی جو خود قاضی کے ساتھ ہوتی ہے۔

حنفیہ کی رائے اور مالکیہ کے یہاں راجح یہ ہے کہ صرف وہ خرید وفروخت مکروہ ہے جو عدالت کے اجلاس میں ہو[۱]۔

ن-فریقین کے تئیں قاضی کی ذمہ داری:

۴۱- قاضی پر واجب ہے کہ بیٹھنے میں فریقین کے درمیان مساوات کرے، لہذا دونوں کو اپنے سامنے بیٹھائے، اپنے داہنے یا بائیں طرف نہیں، اس لئے کہ اگر وہ ایسا کرے گا تو ایک فریق اس کی مجلس میں قریب ہوجائے گا، نیز اس لئے کہ داہنے کو بائیں پر فضیلت حاصل ہے، نظر ڈالنے، بولنے اور خلوت میں دونوں کے درمیان مساوات کرے، اپنا رخ کسی ایک ہی کی طرف نہ موڑے، کسی ایک سے سرگوشی نہ کرے، کسی کے ساتھ اپنے گھر خلوت میں نہ جائے، نہ کسی ایک کو مہمان بنائے، ان تمام امور میں فریقین میں مساوات رکھے، اس لئے کہ مساوات نہ کرنے میں دوسرے فریق کی دل شکنی ہے اور قاضی پر اس کی وجہ سے الزام آئے گا، بلا عذر جھگڑوں کا فیصلہ کرنے میں تاخیر کرنا قاضی کے لئے جائز نہیں ہے، آرام کے اوقات کے علاوہ اس کا پردہ میں رہنا جائز نہیں ہے۔

اپنے والدین یا اپنی اولاد میں سے کسی کے حق میں وہ فیصلہ نہیں کرسکتا، اس لئے کہ تہمت آئے گی، ہاں ان کے خلاف فیصلہ کرسکتا ہے، اس لئے کہ تہمت نہیں ہے، اپنے دشمن کے حق میں فیصلہ کرسکتا ہے، اپنے دشمن کے خلاف نہیں[۲]۔

---

(۱) تبصرة الحکام ۱/ ۳۵، ۳۶، بدائع الصنائع ۷/ ۱۳، روضة القضاة ۱/ ۱۶۱۔

(۲) حدیث: "ما عدل وال اتجر في رعيته" کو ابن حجر نے المطالب العالیہ (۲/ ۲۳۴) میں نقل کرکے احمد بن منیع سے منسوب کیا ہے اور اس کے محقق نے بوصیری کے حوالہ سے حدیث کے ایک راوی کی تضعیف نقل کی ہے۔

(۱) شرح منتہی الإرادات ۳/ ۴۷۱، تبصرة الحکام ۱/ ۳۱، مغنی المحتاج ۴/ ۳۹۱، ادب القضاة للحموی رص ۱۱۳، معین الحکام رص ۱۷، المبسوط للسرخسی ۱۶/ ۷۷۔

(۲) بدائع الصنائع ۷/ ۹، الشرح الصغیر ۴/ ۲۰۵، مغنی المحتاج ۴/ ۳۹۳، شرح منتہی الإرادات ۳/ ۴۶۹، ۴۷۳، کشاف القناع ۶/ ۳۱۴۔

قضاۃ کے معاونین:

۴۲- قاضی کو اپنی عدالتی کارروائیوں میں معاون کی ضرورت ہوتی ہے، خواہ ان کارروائیوں کا تعلق فیصلہ کے موضوع سے ہو جس کو واقعہ پر منطبق کرنا واجب ہے (اور یہ فقہاء ہیں جن سے قاضی مشورہ لیتا ہے) یا ان کا تعلق معاون کارروائیوں سے ہو مثلاً محرر جو محضر نامہ لکھے گا، قاضی کے معاونین، دربان گواہوں کا تزکیہ کرنے والا اور ترجمہ کرنے والا۔

قاضی کا محرر:

۴۳- مستحب ہے کہ قاضی ایک محرر رکھے، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ حضرت زید بن ثابت وغیرہ سے لکھواتے تھے [۱]، نیز اس لئے کہ قاضی کی مصروفیات بہت ہیں، اس کی پوری توجہ اور نگاہ فریقین کے اقوال، ان کے دلائل اور ان کے پیش کردہ گواہوں کا جائزہ لینے پر مرکوز ہوتی ہے، لہذا اسے ایک محرر کی ضرورت ہے جو جھگڑے کی روداد تحریر کرے، محرر کے لئے شرط ہے کہ وہ مسلمان عادل محضر ناموں اور رجسٹر نویسی سے واقف ہو اور اس کا فقیہ ہونا، بھرپور عقل والا ہونا اور خوشنویس ہونا مستحب ہے اور اگر اس کو فقہ کا علم نہ ہو تو فریقین کے کلام جیسا سنے لکھے، اس میں کوئی کمی بیشی نہ کرے کہ مبادا غیر ثابت حق کو ثابت کر دے یا واجب حق کو ساقط کر دے، اس لئے کہ کلام کی تشریح میں غیر فقیہ کا تصرف اس سے خالی نہیں ہوگا، محرر کو ایسی جگہ بیٹھنا چاہئے کہ قاضی اس کی تحریر اور حرکت کو دیکھ سکے، اس لئے کہ اس میں زیادہ احتیاط کا پہلو ہے، مالکیہ کے یہاں راجح قول میں محرر رکھنا واجب ہے [۲]۔

(۱) حدیث: "استکتب النبي ﷺ زید بن ثابت......" کی روایت ترمذی (۶۷/۵، ۶۸) نے کی ہے، اور کہا: حسن صحیح ہے۔

(۲) الدسوقی ۱۳۸/۴، الشرح الصغیر ۲۰۲/۴، بدائع الصنائع ۱۲/۷، مغنی المحتاج ۳۸۹/۴، ۳۳۸، المغنی ۷۲/۹، ادب القضاء لابن ابی الدم ص ۱۰۹۔

قاضی کے مددگار:

۴۴- قاضی کو اپنے لئے مددگار رکھنا چاہئے جو اس کی نگاہ کے سامنے رہیں، اس لئے کہ مجلس قضاء رعب ودبدبہ اور ہیبت کی مجلس ہے اور اگر مددگار نہ رکھے تو قاضی کی بے وقعتی ہوسکتی ہے جس سے اس کا رعب جاتا رہے گا، نیز اس لئے کہ اسے فریقین کو حاضر کرنے کی ضرورت ہوتی ہے اور مددگار ہی فریقین کو مجلس قضاء میں حاضر کریں گے، زجر وتوبیخ کے قابل فریق کی زجر وتوبیخ کریں گے اور مناسب ہے کہ یہ مددگار، دین دار، امانت دار اور حرص سے دور ہوں [۱]۔

قاضی کا دربان:

۴۵- یہاں دربان سے مراد: فریقین کو قاضی کے سامنے بالترتیب پیش کرنے والا ہے، وہ پہلے آنے والے کو پہلے پیش کرے پھر جو بعد میں آیا ہو اس کو پیش کرے، مجلس قضاء میں دھکا دے کر جانے سے لوگوں کو روکے گا۔

قاضی کے لئے دربان رکھنا جائز ہے یا نہیں اس میں فقہاء کا اختلاف ہے: حنفیہ ومالکیہ کی رائے ہے کہ یہ جائز ہے، ان کے یہاں دلیل شرع ہے، کیونکہ خلفاء راشدین دربان رکھے تھے۔

شافعیہ وحنابلہ نے کہا: قاضی کو کوئی دربان نہیں رکھنا چاہئے جو لوگوں کو قاضی کے پاس پہنچنے سے روک دے، اس لئے کہ حضرت ابومریمؓ کی روایت ہے کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کو یہ فرماتے ہوئے سنا ہے: **"من ولاه الله عزوجل شيئا من أمر المسلمين فاحتجب دون حاجتهم وخلتهم وفقرهم احتجب الله عنه دون حاجته وخلته وفقره"** [۲] (اگر کسی کو

(۱) شرح ادب القاضی للصدر الشہید ۲۴۴/۱، ادب القضاء لابن ابی الدم ص ۱۰۸۔

(۲) حدیث: "من ولاه الله عز وجل شيئا من أمر المسلمين......" کی

اللہ تعالیٰ مسلمانوں کے کسی کام پر مامور کرے اور وہ مسلمانوں کی حاجت وضرورت اور فقر کو چھوڑ کر پردہ کرلے تو اللہ اس کی حاجت و ضرورت اور فقر کو چھوڑ کر پردہ کرلے گا) اور اس لئے بھی کہ قاضی کا دربان اپنی کسی غرض سے بعد میں آنے والے کو پہلے اور پہلے آنے والے کو بعد میں پیش کرسکتا ہے، مجلس قضاء کے علاوہ کے لئے اور بھیڑ اور لوگوں کی کثرت کی حالت میں دربان رکھنا قاضی کے لئے مستحب ہے، ابن ابی الدم حموی نے اس پر یہ لکھا ہے: یہی صحیح ہے، خصوصا ہمارے زمانہ میں کہ لوگوں میں بگاڑ آچکا ہے، ہر دور کے اپنے اپنے مناسب ومتقاضی حالات ومراسم ہوتے ہیں.....امام شافعی وغیرہ کا یہ کہنا کہ دربان نہیں رکھنا چاہئے اس صورت میں محمول ہے کہ دربان رکھ کر لوگوں سے پردہ کرنا اور دربان پر اکتفاء کرنا مقصود ہو یا دربان کی رشوت خوری کا خوف ہو[1]، دربان کی شرائط اور اس کے آداب کی تفصیل اصطلاح ''حاجب'' (فقرہ/ ۹) میں دیکھیں۔

تزکیہ کرنے والا:

۴۶- قضاء کے باب میں تزکیہ کرنے والے سے مراد جس پر گواہوں کی تعدیل (توثیق) میں اعتماد کیا جاتا ہے، فقہاء کی رائے ہے کہ اگر قاضی کو گواہوں کی عدالت کا علم ہو تو ان کے تزکیہ کی ضرورت نہیں اور اگر قاضی کو ان کے مجروح ہونے کا علم ہو تو ان کی گواہی رد کردے گا۔

کیا قاضی کسی تزکیہ کرنے والے کو رکھے گا جو گواہوں کے بارے میں غور وفکر کرے اور غیر معروف گواہوں کے حالات معلوم کرے؟

حنفیہ ومالکیہ نے کہا: تزکیہ کی دو قسمیں ہیں تزکیہ سرا اور تزکیہ علانیہ، رہا تزکیہ سر تو قاضی کو چاہئے کہ گواہوں کے بارے میں دریافت کرنے کے لئے ایسے شخص کا انتخاب کرے گا، جو نہایت ثقہ ہو، سب سے زیادہ دین دار ہو، سب سے بڑا سمجھ دار، سب سے زیادہ تجربہ کار اور امتیاز کرنے میں سب سے زیادہ علم و ذہانت والا ہو، اور اس کو گواہوں کے بارے میں خفیہ طور پر معلومات کرنے کی ذمہ داری دے گا اور یہ شخص گواہ کے پڑوسیوں، اس کے محلّہ والوں اور بازار والوں میں سے کسی معتبر آدمی سے اس کے بارے میں دریافت کرے گا اور قاضی کے سامنے کوئی ایسی بات ہی نقل کرے گا جس پر دو یا زیادہ عادل آدمی متفق ہوں، امام ابوحنیفہ وابو یوسف کے نزدیک تزکیہ کرنے والے کا متعدد ہونا شرط نہیں، ایک کافی ہے، دو میں زیادہ احتیاط ہے، امام محمد نے کہا: متعدد ہونا شرط ہے، کسی ایک کے کہنے سے عدالت ثابت نہیں ہوگی، سبب اختلاف یہ ہے کہ یہ گواہی ہے یا خبر دینا۔

رہا تزکیہ علانیہ تو صاحب ''معین الحکام'' نے کہا: تزکیہ سر پر اکتفاء اس لئے ہوا کہ علانیہ تزکیہ میں فتنہ ہے، کیونکہ گواہ کو مجروح قرار دینے کی حالت میں اس کی طرف سے تزکیہ کرنے والے کو مصیبت کا سامنا ہوگا[1]۔

شافعیہ نے کہا: قاضی کے پاس تزکیہ کرنے والے اور پوچھ گچھ کرنے والے ہونے چاہئیں، تزکیہ کرنے والے وہ ہیں جن کی طرف رجوع کیا جاتا ہے کہ وہ گواہوں کی حالت بیان کریں اور پوچھ گچھ کرنے والے وہ لوگ ہوتے ہیں جن کو قاضی تزکیہ کرنے والوں کے پاس بھیجتا ہے تاکہ وہ تحقیق کریں اور پوچھ گچھ کریں، تزکیہ کرنے

= روایت ابوداؤد (۳/ ۳۵۷) اور حاکم (۴/ ۹۴) نے ابومریم ازدی سے کی ہے، حاکم نے اس کی تصحیح کی ہے اور ذہبی نے اس سے اتفاق کیا ہے۔

(۱) ادب القضاء للحموی رص ۱۰۶، ادب القاضی للماوردی ۱/ ۲۰۴ طبع بغداد۔

(۱) معین الحکام رص ۱۰۴، ۱۰۵، تبصرۃ الحکام ۱/ ۲۵۸، روضۃ القضاۃ ۱/ ۱۲۴، ۱۲۵، نیز دیکھئے: بدائع الصنائع ۷/ ۱۰، ۱۱۔

والے سے مراد ایک نہیں بلکہ دو یا زیادہ ہیں[۱]۔

حنابلہ کی رائے ہے کہ قاضی چند گواہوں کو مرتب و مقرر نہیں کرسکتا کہ ان کے علاوہ کو قبول نہ کرے، کیونکہ جس کی بھی عدالت ثابت ہو اس کی گواہی قبول کرنا واجب ہے البتہ وہ ایسے گواہ مقرر و مرتب کرسکتا ہے جن کو لوگ گواہ بنائیں اور ان کو گواہ بنانے کے بعد ان کی تعدیل و توثیق کی ان کو ضرورت نہ رہے اور قاضی کو ان گواہوں کے حالات معلوم کرنے کی ضرورت نہ رہے جس میں یک گونہ تخفیف ہوگی اور یہ لوگ اس دوسرے شخص کا تزکیہ کریں جس کی عدالت کا ان کو علم ہے اگر وہ شخص گواہی دے[۲]۔

مترجم:

۴۷- فقہاء میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ قاضی کے لئے جائز ہے کہ کوئی مترجم رکھے اگر وہ فریق مقدمہ یا گواہوں کی زبان سے واقف نہ ہو، امام ابوحنیفہ، مالکیہ اور ابو یوسف کے نزدیک ایک مترجم کافی ہے، یہی امام احمد سے ایک روایت ہے، اس روایت کو حنابلہ میں سے ابوبکر نے اختیار کیا ہے، یہی ابن المنذر کا قول ہے، زید بن ثابت نے کہا: "أمرني رسول الله ﷺ أن أتعلم له كتاب يهود، قال: إني والله ما آمن يهود على كتاب، قال: فما مر بي نصف شهر حتى تعلمته له، قال: فلما تعلمته كان إذا كتب إلى يهود كتبت إليهم وإذا كتبوا إليه قرأت له كتابهم"[۳] (رسول اللہ ﷺ نے مجھے حکم دیا کہ یہودیوں کے لکھنے کا طریقہ سیکھ لوں اور آپ نے فرمایا: خدا کی قسم! مجھے یہودیوں پر اپنے خط کے متعلق بھروسہ نہیں، حضرت زید نے کہا: آدھا مہینہ نہیں گذرنے پایا تھا کہ میں نے اس کو سیکھ لیا، کہتے ہیں کہ جب میں نے سیکھ لیا تو جب کوئی خط رسول اللہ ﷺ ان کے پاس بھیجتے تو میں اس کو لکھتا اور جب وہ لوگ آپ ﷺ کو کوئی خط لکھتے تو میں آپ کو وہ خط پڑھ کر سناتا) نیز اس لئے کہ اس میں گواہی کے لفظ کی ضرورت نہیں، لہذا اس میں ایک آدمی کافی ہے جیسے دینی امور کی خبر دینے میں۔

مالکیہ کے یہاں ایک عادل کے کافی ہونے کا قول اس صورت میں ہے جبکہ اس کو قاضی نے مقرر کیا ہو لیکن اگر اس کو قاضی نے مقرر نہ کیا ہو یعنی کوئی فریق مقدمہ اس کو لے آیا ہو یا قاضی نے اس کو بتانے کے لئے طلب کیا ہو تو اس کا متعدد ہونا ضروری ہے، اس لئے کہ وہ گواہ کی طرح ہوگیا، دسوقی نے نقل کیا ہے کہ قاضی کی طرف سے مقرر کردہ مترجم کا بالاتفاق ایک ہونا کافی ہے۔

شافعیہ کی رائے حنابلہ کے یہاں مذہب اور حنفیہ میں سے امام محمد کی رائے ہے کہ ترجمہ گواہی ہے اور مترجم میں وہی چیزیں معتبر ہیں جو گواہی میں معتبر ہیں[۱]۔

اس کی تفصیل اصطلاح " ترجمہ" (فقرہ/ ۱۵) میں ہے۔

قاضی کا کسی کو نائب بنانا:

۴۸- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اگر امام نے قاضی کو اپنا نائب بنانے کی اجازت دی ہو تو وہ ایسا کرسکتا ہے اور اگر اس کو اس سے منع کردیا ہو تو بالاتفاق نائب نہیں بنا سکتا، اس کی وجہ یہ ہے کہ قاضی اپنی ولایت امام سے حاصل کرتا ہے اور جب امام نے اس کو منع کردیا تو وہ اپنا نائب مقرر کرکے اس کی خلاف ورزی نہیں کرسکتا جیسے وکیل اپنے

(۱) مغنی المحتاج ۴/ ۴۰۳، الروضہ ۱۱/ ۱۶۸۔

(۲) المغنی لابن قدامہ ۹/ ۷۱، شرح منتہی الإرادات ۳/ ۴۷۲۔

(۳) حدیث زید بن ثابت: "أمرني رسول الله ﷺ أن أتعلم......" کی روایت ترمذی (۵/ ۶۷، ۶۸) نے کی ہے، اور کہا: حسن صحیح ہے۔

(۱) بدائع الصنائع ۷/ ۱۲، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۱۳۹، الروضہ ۱۱/ ۱۳۶، مغنی المحتاج ۴/ ۳۸۹، المغنی ۹/ ۱۰۰-۱۰۱۔

مؤکل کے ساتھ اور اگر امام نے اس کو آزاد رکھا ہو نہ تو اجازت دی، نہ منع کیا تو مذاہب میں مختلف نقطہائے نظر ہیں جن کی تفصیل اصطلاح ''استخلاف'' (فقرہ/۳۲) میں ہے۔

قاضی کا دوسرے قاضی کے نام خط:

۴۹-ایک قاضی دوسرے قاضی کے پاس اپنے نزدیک واجب حکم یا اپنے نزدیک ثابت حق لکھ کر بھیج سکتا ہے اور وہ اس کو اپنے سے اوپر کے قاضی، اپنے سے نیچے کے قاضی، اپنے خلیفہ کے پاس اور جس نے اس کو نائب بنایا ہے اس کے پاس لکھ کر بھیج سکتا ہے۔

اس کا مقصد دو امور ہیں:

اول: دوسرے قاضی کے پاس وہ چیز ثابت ہوجائے جو پہلے قاضی کے پاس ثابت ہے۔

دوم: دوسرا قاضی اس کے نفاذ اور اس کی تحصیل میں پہلے قاضی کا قائم مقام ہو[۱]۔

قاضی کا خط قبول کرنا جائز ہے، اس پر استدلال اس روایت سے ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے حضرت ضحاک بن سفیان کے پاس تحریر فرمایا کہ اشیم ضبابی کی بیوی کو اس کے شوہر کی دیت میں وارث بنائیں[۲] اور اس لئے بھی کہ لوگوں کو اس کی ضرورت ہے[۳]۔

قاضی کے خط پر گواہی:

۵۰-حنفیہ، شافعیہ، حنابلہ اور مالکیہ میں سے اشہب کی رائے ہے کہ قاضی دو عادل اشخاص کی ہی گواہی قبول کرے گا جو یہ کہیں: اس قاضی نے یہ خط پڑھ کر ہمیں سنایا یا یہ خط ہمارے سامنے اس کو پڑھ کر سنایا گیا، امام ابوحنیفہ ومحمد نے کہا: ضروری ہے کہ گواہ قاضی کی مہر کی گواہی دیں، اسی طرح کی صراحت شافعیہ نے کی ہے، ابویوسف نے کہا: اگر گواہ خط اور مہر کی گواہی دیں تو گواہی قبول کی جائے گی اگرچہ خط کے مضمون کی گواہی نہ دیں، اسی طرح اگر وہ خط کی اور اس کے مضمون کی گواہی دیں تو گواہی قبول کی جائے گی اگرچہ مہر کی گواہی نہ دیں، حسن، سوار اور عنبری سے منقول ہے کہ انہوں نے کہا: اگر دوسرا قاضی پہلے کی تحریر اور مہر کو پہچانتا ہو تو اس کو قبول کرلے یہی ابوثور اور اصطخری کا قول ہے۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ دو گواہوں کی شرط ہے، انہوں نے اس میں یہ قید نہیں لگائی کہ خط پڑھ کر ان کو سنایا گیا ہو، انہوں نے کہا: رہا قاضی کا وہ خط جس میں گواہی نہ ہو تو اس کا کوئی اثر نہیں ہوگا، ابن رشد نے کہا: آج ہمارے یہاں افریقہ میں وہی معمول ہے پہلے جو سلف کے یہاں تھا کہ قاضی کے خط پر گواہی ہوگی، مالکیہ میں سے ابن المناصف کی کتاب: ''التنبیہ'' میں ہے: آج ہمارے تمام شہروں میں لوگ پابند ہیں کہ تحریر کو پہچان کر قاضی کے خطوط کو جائز قرار دیں، سارے قضاۃ نے عام علاقوں میں اس کی اجازت، اس کی پابندی اور اس پر عمل کرنے سے اتفاق کرلیا ہے، کیونکہ مجبوری ہے، نیز اس لئے کہ مطلوب بس دلیل کا قائم اور ثابت ہونا ہے کہ یہ خط قاضی کا خط ہے، لہذا جب مکتوب إلیہ کے نزدیک تحریر کی شناخت اس طور پر ثابت ہوجائے کہ کسی طرح کا شک نہ رہے تو یہ اس پر گواہی کے مشابہ اور اس کے قائم مقام ہوجائے گا اور اگر قاضی کو لکھنے والے کی تحریر کا یقین نہ ہو تو دو عادل گواہ ضروری ہیں جو لکھنے والے قاضی کی تحریر پہچانتے ہوں[۱]۔

اگر فریق مقدمہ ہی خط لے کر چلا ہو تو وہ خط قبول نہیں کیا جائے گا

---

(۱) ادب القاضی للماوردی ۲/ ۹۵، المغنی لابن قدامہ ۹/ ۹۴۔

(۲) حدیث: "أنه ﷺ كتب إلى الضحاك بن سفيان......" کی روایت طبرانی نے المعجم الکبیر (۸/ ۲۷۶) میں حضرت مغیرہ بن شعبہؓ سے کی ہے، ہیثمی نے المجمع (۴/ ۲۳۰) میں کہا: اس کو طبرانی نے روایت کیا ہے اس کے رجال ثقہ ہیں۔

(۳) روضۃ القضاۃ للسمنانی ۱/ ۳۲۹، ۳۳۰۔

(۱) بدائع الصنائع ۷/ ۷، تبصرۃ الحکام ۲/ ۹، ۱۳، روضۃ الطالبین ۱۱/ ۱۸۰، المغنی ۹/ ۹۵، ادب القاضی لابن ابی الدم ص ۴۶۷۔

تا آنکہ دو گواہ لائے جو گواہی دیں کہ وہ قاضی کا خط ہے اور جب مکتوب إلیہ قاضی کے نزدیک ثابت ہوجائے گا کہ یہ قاضی اول کا خط ہے تو اس کی تحریر کے مطابق فیصلہ کرنا لازم ہوگا[1]۔

مسافت کی شرط لگانا:

۵۱- حنفیہ کی رائے ہے کہ کاتب ومکتوب إلیہ قاضیوں کے شہروں کے درمیان مسافت قصر کا پایا جانا ضروری ہے۔

امام مالکؒ نے مکتوب إلیہ قاضی کی جگہ سے دور کے قاضی کی تحریر اور اس سے قریب کے قاضی کی تحریر کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا ہے۔

حنابلہ نے کہا: قبول کیا جائے گا اگرچہ دونوں قاضی ایک ہی شہر میں ہوں البتہ اگر دوسرے قاضی کے پاس اس لئے بھیجا کہ پہلے کے پاس جو کچھ ثابت ہوا ہے اس کے مطابق فیصلہ کرے تو جب تک دونوں کے درمیان مسافت قصر فاصل نہ ہوا یسا نہ ہوگا۔

شافعیہ کے یہاں تفصیل ہے، انہوں نے کہا: اگر خط میں صرف گواہی کو منتقل کرنا ہوتو مسافت قصر میں قبول کیا جائے گا، اس میں یہی ایک قول ہے اور اگر اس میں صرف حق کا ثبوت ہوتو اس میں دو اقوال ہیں: ان کے نزدیک اصح یہ ہے کہ صرف بعید مسافت میں قبول کیا جائے گا اور مسافت عدوی میں ان کے یہاں مشہور اختلاف ہے اور اگر خط میں حق کا فیصلہ ہوتو دور ونزدیک سب میں سنا جائے گا، خواہ خط وکتابت ہو یا بالمشافہہ گفتگو ہو[2]۔

خط میں لکھا ہوا حق:

۵۲- قاضیوں کے نام قاضیوں کے خطوط لوگوں کے تمام حقوق دیون، جائدادوں، شرکتوں، غصب اور ودیعت میں جائز ہیں، یہی حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے یہاں فی الجملہ ہے البتہ ان میں سے بعض حضرات نے جواز میں چند معین شرطوں کی قید لگائی ہے، چنانچہ امام ابوحنیفہ، شافعی (اصح میں) امام ابو یوسف اور امام محمد کے نزدیک ان اعیان (اشیاء) میں یہ خطوط قبول نہیں کئے جائیں گے جن میں اشارہ کرنے کی ضرورت پڑتی ہے جیسے شئی منقول حیوانات ہوں یا دوسرا سامان، اس لئے کہ امتیاز نہیں، امام شافعی سے ایک دوسرا قول یہ منقول ہے کہ ان اعیان (اشیاء) میں گواہی پر فیصلہ کرنا جائز ہے، اس لئے کہ اہل حقوق کی خاطر حقوق کی حفاظت واجب ہے، حنفیہ کی رائے ہے کہ حدود یا قصاص میں قاضی کا خط قبول نہیں کیا جائے گا، اس کی وجہ انہوں نے یہ بتائی ہے کہ قاضی کا خط گواہی پر گواہی کے درجہ میں ہے اور ان دونوں میں گواہی پر گواہی قبول نہیں کی جاتی ہے، شافعیہ کی رائے ہے کہ حق اگر آدمی کا ہو مثلاً قصاص اور حد قذف تو مکتوب إلیہ اس کو وصول کرلے گا اور اگر حقوق اللہ میں سے ہوتو قاضی کے نام قاضی کے خط کی بنیاد پر اس کے وصول کرنے کے جواز میں دو اقوال ہیں: اول: اس کو وصول کیا جائے گا جیسے حقوق آدمی دوم: ناجائز ہے، اس لئے کہ حقوق اللہ شبہات کی بنیاد پر ٹل جاتے ہیں۔

امام مالک اور ابن ابی لیلی کے نزدیک تمام حقوق واحکام میں قاضی کا خط قبول کیا جائے گا۔

حنابلہ کی رائے ہے کہ آدمی کے ہر حق میں قاضی کا خط قبول کیا جائے گا اور اس میں قصاص وحد قذف داخل ہیں، اس لئے کہ یہ حق آدمی ہے جو شبہ کی وجہ سے نہیں ٹلتا البتہ حدود اللہ میں قبول نہیں کیا جائے گا[1]۔

---

(۱) تبصرۃ الحکام ۲/ ۱۵، ۲۱۔

(۲) بدائع الصنائع ۷/ ۷، ادب القضاء لابن ابی الدم رص ۲۷۴، تبصرۃ الحکام ۲/ ۱۹، شرح منتہی الإرادات ۳/ ۵۰۴۔

(۱) بدائع الصنائع ۷/ ۷، ۸، تبصرۃ الحکام ۲/ ۱۹، شرح منتہی الإرادات ۳/ ۵۰۳، ادب القاضی للماوردی ۲/ ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۰۷۔

خصوصی خط وعمومی خط:

۵۳ - مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ اور حنفیہ میں سے ابو یوسف کی رائے ہے کہ قاضی کے لئے جائز ہے کہ کسی معین قاضی کے نام خط لکھے یا بلاتعیین جس مسلمان قاضی کے پاس بھی اس کا خط پہنچے اس کے نام لکھے اور جس کے پاس اس کا خط پہنچے گا اس پر اس کو قبول کرنا لازم ہوگا جیسا کہ اگر خط معین طور پر اسی کے نام ہوتا۔

شافعیہ کے یہاں یہ اضافہ ہے: اگر کسی معین قاضی کے نام خط لکھا اور اپنے خط میں اس کا نام بھی لکھا تو اس کے علاوہ بھی ہر قاضی پر اس خط کو نافذ کرنا اور اس پر عمل کرنا واجب ہے اگر اس کے پاس اس پر ثبوت فراہم ہو جائے۔

امام ابوحنیفہ کی رائے ہے کہ قاضی کا خط نافذ اور قابل قبول اسی وقت ہوگا جبکہ لکھنے والے قاضی نے کسی ایک شخص کو معین کیا ہو[1]۔

بالمشافہہ گفتگو:

۵۴ - حنفیہ کی رائے ہے کہ اگر قاضی دوسرے قاضی کو اس کے علاقہ میں بالمشافہہ کچھ بتائے تو اس کو قبول نہ کرے گا، اس لئے کہ خط گواہی کے درجہ میں ہے، مالکیہ میں سے ابن فرحون نے کہا: ایک قاضی کا دوسرے قاضی کو اپنا فیصلہ بالمشافہہ بتانا دو صورتوں پر ہے:

اول: دونوں قاضی ایک شہر میں ہوں اور ایک نے دوسرے کو اپنے نزدیک ثابت شدہ گواہی یا حکم بالمشافہہ (زبانی) بتادیا تو دوسرا قاضی اس پر فیصلہ کرے گا یا اس کے فیصلہ کو نافذ کرے گا۔

دوم: دونوں قاضی اپنے اپنے علاقہ میں ایک ایک طرف ہوں اور جب دونوں اکٹھے ہوں تو ہر ایک دوسرے کو جو اطلاع پہنچائی تھی بالمشافہہ بتادے تو دوسرے قاضی پر اس کے تقاضے پر عمل کرنا لازم ہوگا۔

ابن جزی نے کہا: بالمشافہہ ناکافی ہے، اس لئے کہ ان میں سے ایک اپنے دائرہ اختیار سے باہر ہے اور جو قاضی اپنے دائرہ اختیار سے باہر ہو اس کا فیصلہ نہ تو نافذ ہوگا، نہ اس کی زبانی گفتگو قبول کی جائے گی۔

شافعیہ کے نزدیک بالمشافہہ کی چند صورتیں متصور ہیں:

اول: فیصلہ کرنے والا قاضی اور غائب کے شہر کا قاضی دونوں اپنے شہروں کے علاوہ کسی دوسری جگہ جمع ہوں اور وہ دوسرے کو اپنے فیصلہ کی خبر دے۔

دوم: فیصلہ کرنے والا قاضی غائب کے شہر میں منتقل ہو کر جائے اور اس کو خبر دے تو دونوں حال میں اس کا قول قبول نہیں کرے گا اور نہ اس کا فیصلہ نافذ کرے گا، اس لئے کہ اس کا خبر دینا اپنی ولایت کے محل سے باہر ہے جیسے معزول کئے جانے کے بعد قاضی کا کسی چیز کی خبر دینا۔

سوم: غائب کے شہر کا قاضی فیصلہ کرنے والے قاضی کے شہر میں آجائے، فیصلہ کرنے والا اس کو خبر دے، پھر جب اپنے محل ولایت میں لوٹ آئے تو کیا اس کے فیصلہ کو جاری کرے گا؟ اگر ہم اس قول کو اختیار کریں کہ قاضی اپنے علم پر فیصلہ کرسکتا ہے تو اس کا جواب اثبات میں ہے ورنہ اصح یہ ہے کہ نہیں جیسا کہ اگر وہ قاضی یوں کہتا: میں نے فلاں کے خلاف یہ گواہی سنی تو اپنے محل ولایت میں لوٹنے کے بعد اس پر کوئی فیصلہ نہیں کرے گا۔

چہارم: دونوں اپنے اپنے محل ولایت میں ہوں یعنی ہر ایک اپنے محل ولایت کے کنارے کھڑا ہوا اور فیصلہ کرنے والے قاضی نے کہا: میں نے یہ فیصلہ کیا تو دوسرے قاضی پر اس کو نافذ کرنا واجب ہے، اس

---

(۱) ابن ابوالدم رص ۴۷، المغنی ۹ر ۹۴، تبصرۃ الحکام ۲ر ۱۴، ۱۵، روضۃ القضاۃ للسمنانی ۱ر ۳۴۲۔

لئے کہ یہ گواہی اور خط سے بڑھ کر ہے، اسی طرح اگر شہر میں دو قاضی ہوں اور ہم نے اس کو جائز قرار دیا ہو اور ایک نے دوسرے سے کہا: میں نے یہ فیصلہ کیا تو دوسرا اس کو نافذ کرے گا، اسی طرح اگر یہی بات قاضی نے شہر میں اپنے نائب سے کہی یا اس کے برعکس تو نافذ ہوگی۔

اگر قاضی کسی گاؤں میں گیا جہاں اس کا نائب ہے اور ایک نے دوسرے کو اپنے فیصلہ کی خبر دی تو دوسرا اس کو نافذ کرے گا، اس لئے کہ گاؤں ان دونوں کی ولایت کا محل ہے اور اگر نائب شہر میں آیا اور اس نے قاضی سے کہا: میں نے یہ فیصلہ کیا ہے تو قاضی اس کو قبول نہیں کرے گا اور اگر قاضی نے اس سے کہا: میں نے یہ فیصلہ کیا ہے تو اپنے گاؤں لوٹنے کے بعد نائب قاضی اس فیصلہ کو نافذ کرے گا یا نہیں اس میں وہی اختلاف ہے جو اپنے علم کی بنیاد پر قاضی کے فیصلہ کرنے میں ہے[1]۔

خط لکھنے والے قاضی کی حالت میں تبدیلی:

۵۵- اگر خط لکھنے والے قاضی کی حالت خط لکھنے اور اپنے اوپر گواہ بنانے کے بعد موت یا معزولی کے سبب بدل جائے تو اس سے اس کے خط پر کوئی آنچ نہیں آئے گی اور جس کے پاس اس کا یہ خط پہنچے گا اس کا فرض ہے کہ اس کو قبول کرے اور اس پر عمل کرے، خواہ لکھنے والے قاضی کی حالت میں تغیر خط کے اس کے ہاتھ سے نکلنے سے قبل پیش آیا یا اس کے بعد، یہی مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے۔

حنفیہ کہتے ہیں: اگر دوسرے قاضی کے پاس خط پہنچنے سے قبل قاضی کی موت یا معزولی ہو جائے تو اس حالت میں دوسرا قاضی اس پر عمل نہ کرے گا اور اگر پہلا قاضی دوسرے قاضی کے پاس خط پہنچنے کے بعد مرا تو اس پر فیصلہ کرنا اس کے لئے جائز ہے[1]۔

مکتوب إلیہ قاضی کی حالت کا بدلنا:

۵۶- مالکیہ اور اکثر شافعیہ وحنابلہ کی رائے ہے کہ اگر مکتوب إلیہ قاضی کی حالت کسی وجہ سے خواہ موت یا معزولی یا فسق کی وجہ سے بدل جائے تو اس کے قائم مقام جس قاضی کے پاس یہ خط پہنچے وہ اس کو قبول کرے گا اور اس پر عمل کرے گا، حسن سے منقول ہے کہ قاضی کوفہ نے قاضی بصرہ ایاس بن معاویہ کو خط لکھا، یہ خط ایاس کی معزولی اور حسن کی تقرری کے بعد پہنچا تو حسن نے اس پر عمل کیا البتہ مالکیہ نے خط پر گواہ بنانے کی شرط لگائی ہے اور انہوں نے تحریر پہچاننے کو ناکافی سمجھا۔

حنفیہ کی رائے اور شافعیہ کے یہاں ایک قول یہ ہے کہ قائم مقام قاضی اس پر عمل نہیں کرے گا، کیونکہ اس کے نام نہیں لکھا گیا ہے[2]۔

واقعہ کے حکم میں اختلاف رائے:

۵۷- اگر کسی قاضی نے دوسرے قاضی کے پاس فقہاء کے یہاں کسی اختلافی مسئلہ میں خط لکھا، مکتوب إلیہ قاضی اس رائے کا قائل اور اس پر عامل نہیں ہے اور اس خط میں کوئی فیصلہ درج ہے تو حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک اس کو نافذ کرنا جائز ہے اگر وہ کسی نص یا اجماع کے خلاف نہ ہو اور اگر خط میں فیصلہ درج نہ ہو تو وہ اس کو نافذ نہیں کرے گا بلکہ یہ صرف گواہی کے درجہ میں ہوگا اور شافعیہ کے

---

(۱) تبصرۃ الحکام ۲/ ۹، ۱۳، القوانین الفقہیہ رص ۱۹۷، روضۃ القضاۃ ا/ ۲۷ ۳، ادب القضاء لابن ابی الدم رص ۹ ۷ ۴، ۴۸۰، روضۃ الطالبین ۱۱/ ۱۸۳، ۱۸۴۔

(۱) بدائع الصنائع ۷/ ۸، روضۃ القضاۃ ا/ ۴۰ ۳، تبصرۃ الحکام ۲/ ۱۷، ادب القضاء لابن ابی الدم رص ۴۸۰، المغنی ۹/ ۹۸۔

(۲) روضۃ القضاۃ ا/ ۴۰ ۳، بدائع الصنائع ۷/ ۸، ادب القضاء لابن ابی الدم رص ۴۸۲، ۴۸۳، تبصرۃ الحکام ۲/ ۱۷، القوانین الفقہیہ رص ۱۹۷۔

نزدیک اگر اس نے کوئی ایسی بات لکھی ہے جو اس کے نزدیک ایک فریق کے حق میں ثابت ہو یا اس طرح کی کوئی چیز اور اس نے اس میں کوئی قطعی فیصلہ نہ کیا ہو تو دوسرا قاضی اس مختلف فیہ مسئلہ میں اپنی ذاتی مختار رائے پر عمل کرے گا، لکھنے والے قاضی کی رائے پر عمل نہ کرے گا اور اگر کوئی ایسی بات ہو جس کا فیصلہ پہلے قاضی نے کر دیا ہے اور یہ دوسرے قاضی کی رائے کے خلاف ہے تو یہ دوسرا قاضی اس کو نافذ نہیں کرسکتا، اس لئے کہ وہ اس کے خیال میں غلط ہے اور نہ اس کو توڑ سکتا ہے، اس لئے کہ اس میں اجتہاد کا احتمال ہے اور وہ مطلوبہ شخص کو اس کی ادائیگی کے لئے پابند نہیں کرسکتا، کیونکہ یہ اس کے نزدیک واجب و مستحق نہیں اور وہ اس سے مطالبہ کرنے والے کو روک نہیں سکتا، اس لئے کہ اس کا فیصلہ نافذ ہے [۱]۔

قاضی کی تنخواہ:

۵۸ - قاضی مسلمانوں کا کارندہ بلکہ بہت بڑا کارندہ ہے، وہ تمام لوگوں کے مفادات کا نگراں ہے، حنفیہ نے کہا: اس میں کوئی مضائقہ نہیں کہ امام قاضی کو بیت المال سے اتنی تنخواہ دے جو اس کے لئے کافی ہو تا کہ اس کے ذمہ خرچہ اور مشقت نہ آئے اور قاضی اور اس کے اہل وعیال کے لئے فراخی پیدا کرے تا کہ وہ لوگوں کے مال کا حریص نہ ہو، روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے جب عتاب بن اسید کو مکہ کا والی بنا کر روانہ کیا تو سالانہ چار سو درہم ان کی تنخواہ دینے کا حکم دیا [۲]، اسی طرح صحابہ کرام نے قاضیوں کے لئے بیت المال سے تنخواہ مقرر کی، روایت میں ہے کہ حضرت عمر بن الخطابؓ نے شام میں حضرت ابوعبیدہ ابن جراح اور حضرت معاذ بن جبل کو لکھا کہ اپنے اطراف کے نیک اہل علم کو دیکھو اور ان کو قضاء کے لئے مقرر کرو اور وسعت سے ان کی تنخواہ دو تا کہ ان کے لئے قوت کا سامان اور ان پر حجت و دلیل ہو۔

ما سبق میں جو یہ آیا ہے کہ قاضی کے لئے تنخواہ لینا جائز ہے، وہ قاضی کے فقیر ہونے کی حالت کا حکم ہے اور اگر قاضی غنی (مالدار) ہو تو اس کے بارے میں فقہاء حنفیہ میں اختلاف ہے، بعض حنفیہ نے کہا: اس کے لئے تنخواہ لینا حلال نہیں کہ اس کو ضرورت نہیں ہے، دوسرے فقہاء حنفیہ نے کہا: لینا اس کے لئے حلال ہے اور لینا ہی اس کے لئے افضل ہے، حلال ہونا تو اس لئے کہ وہ مسلمانوں کا کارندہ ہے، لہذا اس کی کفالت مسلمانوں پر واجب ہوگئی لیکن اجرت کے طریقہ پر نہیں، رہا افضل ہونا تو اس لئے کہ وہ اگرچہ اس کا محتاج نہیں ہے لیکن اس کے بعد کوئی محتاج قاضی آسکتا ہے اور پہلے قاضی کا معمول رسم ودستور بن چکا ہوگا تو ولی الامر اس قاضی کو دینے سے گریز کرے گا، لہذا نہ لینا دوسرے کے حق میں بخل کرنا ہے اور لینا ہی افضل ہے [۱]۔

مالکیہ وشافعیہ نے کہا: اگر قضاء کو قبول کرنا اس کے لئے متعین ہو اور اس کے پاس بقدر ضرورت ہے کہ تنخواہ لینے کی احتیاج نہیں ہے تو اس کے لئے کچھ تنخواہ لینا بھی ناجائز ہے، شافعیہ میں سے شاشی کے بارے میں منقول ہے کہ انہوں نے کہا: جس پر کار قضاء متعین (فرض عین) ہو جائے اور اس کے پاس بقدر ضرورت مال ہو اس کے لئے تنخواہ لینا جائز ہے لیکن جس پر کار قضاء فرض عین ہو اور اسے تنخواہ لینے کی ضرورت ہو تو بقدر ضرورت لے سکتا ہے اور اگر اس پر کار قضاء فرض عین نہیں اور بیت المال سے تنخواہ لینے کی اس کو ضرورت ہے تو وہ اپنے

---

(۱) تبصرۃ الحکام ۲/ ۱۳، ۱۴، روضۃ القضاۃ ۱/ ۳۴۳، ادب القاضی للماوردی ۲/ ۱۲۹، شرح منتہی الإرادات ۳/ ۵۰۱۔

(۲) حدیث: "بعثه ﷺ عتاب بن أسيد إلى مكة......" کو سمنانی نے روضۃ القضاۃ (۸۶/۱) میں لکھا لیکن کسی کتاب کا حوالہ نہیں دیا، ہمیں اس کی مکمل تخریج کرنے والا کوئی نہ ملا، البتہ ان کی تقرری کے ایک ٹکڑے کو ابن کثیر نے السیرۃ النبویہ (۳/ ۶۱۵) میں لکھا ہے۔

(۱) روضۃ القضاۃ ۱/ ۸۵، بدائع الصنائع ۷/ ۱۳، ۱۴ طبع الجمالیہ ۱۳۲۸ھ، حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۲۸۰۔

اور اپنے اہل وعیال کے حسب حال ان کی کفایت کے بقدر لے سکتا ہے اور اگر مال دار ہو تو بہتر ہے کہ کچھ نہ لے۔

شافعیہ کے یہاں یہ اضافہ ہے: امام کو چاہئے کہ قاضی کی تنخواہ کے ساتھ بیت المال سے کچھ حصہ محضر ناموں اور رجسٹروں کے کاغذ کی قیمت اور محرر کی اجرت کے لئے مقرر کردے [1]۔

حنابلہ کی رائے ہے کہ قاضی بیت المال سے اپنے لئے اپنے امینوں اور نائبین کے لئے ضرورت ہو یا نہ ہو، تنخواہ کا مطالبہ کرسکتا ہے، اس لئے کہ حضرت عمرؓ نے شریح کے لئے ماہانہ سو درہم مقرر کیا تھا اور حضرت زید وغیرہ کے لئے بھی مقرر کیا تھا اور قاضی مقرر ہونے والے کے لئے تنخواہ مقرر کرنے کا حکم دیا، نیز اس لئے کہ اگر تنخواہ مقرر کرنا جائز نہ ہو تو حقوق معطل وضائع ہوں گے۔

حنابلہ میں سے ابوالخطاب نے کہا: ضرورت ہو تو قاضی تنخواہ لے سکتا ہے اور ضرورت نہ ہو تو دو صورتیں ہیں، صحیح یہ ہے کہ ہر حال میں تنخواہ لینا جائز ہے، اس لئے کہ حضرت عمرؓ نے اپنے قاضیوں کے لئے تنخواہ مقرر کی اور قاضی بننے والے کے لئے تنخواہ مقرر کرنے کا حکم دیا [2]۔

قضاء پر اجرت کی شرط لگانا:

۵۹ - حنفیہ وحنابلہ کی رائے اور شافعیہ کے یہاں راجح مذہب یہ ہے کہ قضاء کے لئے اجرت پر رکھنا ناجائز ہے، حضرت عمرؓ نے فرمایا: مسلمانوں کے قاضی کو قضاء پر اجرت نہیں لینی چاہئے، یہ اس لئے کہ کار قضاء ایک قربت (ثواب کا کام) ہے، اس کو انجام دینے والا خصوصاً اہل قربت ہوگا، لہٰذا قضاء کا کام نماز کے مشابہ ہے، نیز اس لئے کہ انسان اس کو دوسرے کی طرف سے نہیں کرتا ہے بلکہ یہ صرف اپنی طرف سے ہوگا، نیز اس لئے کہ یہ غیر معین عمل ہے، ابن قدامہ نے کہا: اگر قاضی کے لئے تنخواہ مقرر نہ ہو اور اس نے فریقین سے کہا: جب تک تم دونوں میری تنخواہ مقرر نہ کرو گے میں تمہارے درمیان فیصلہ نہیں کروں گا تو یہ جائز ہے، عدم جواز کا بھی احتمال ہے، شافعیہ میں سے قاضی حسین کے فتاوی میں ایک قول جواز کا ہے لیکن راجح مذہب پہلا ہے اور یہی جمہور کے یہاں قطعی ہے۔

ماوردی نے اس مسئلہ پر تفصیلی کلام کیا ہے جس کا خلاصہ یہ ہے: اگر قاضی کو تنخواہ کی ضرورت ہو اور اس کا یہ کام مال کمانے سے مانع ہو تو وہ لے سکتا ہے بشرطیکہ اپنے پاس مقدمہ پیش ہونے سے پہلے فریقین کو بتادے اور دونوں سے ایک ساتھ لے، کسی ایک سے نہ لے اور یہ امام کی اجازت کے بعد ہوگا اور فریقین سے جو کچھ لے رہا ہے وہ اس کی اپنی ضرورت سے زیادہ نہ ہو، فریقین کو ضرر نہ پہنچائے اور یہ معروف مقدار میں ہو جس میں تمام فریقین مقدمہ برابر ہوں بشرطیکہ فریقین کے مقدمہ کا زمانہ دوسرے مقدمات سے بہت لمبا نہ ہو [1]۔

قاضیوں کی کارروائیوں کی تفتیش:

۶۰ - امام کو چاہئے کہ قاضیوں کے حالات کا جائزہ لے، اس لئے کہ وہ اس کی حکومت کے لئے سہارا اور اس کی سلطنت کی بنیاد ہیں، اسی طرح قاضی القضاۃ کو چاہئے کہ اپنے قاضیوں اور اپنے نائبین کی نگرانی کرے، ان کے فیصلوں پر کڑی نظر رکھے، لوگوں کے تئیں ان کے حالات وکردار کو دیکھتا رہے، کیونکہ مقدمہ پیش ہونے کے بعد بلا عذر فریقین کو ٹالنا قاضی کے لئے ناجائز ہے اور اگر ناحق طور پر کسی

(۱) تبصرۃ الحکام ۱/۳۰، روضۃ الطالبین ۱۱/۱۳۷، ادب القضاء لابن ابی الدم الحموی رص ۱۰۱، ۱۰۲۔

(۲) کشاف القناع ۶/۲۹۰، المغنی لابن قدامہ ۹/۳۷۔

(۱) ابن عابدین ۳/۲۸۲، ۲۸۳، روضۃ الطالبین ۱۱/۱۳۷، نیز دیکھئے: روضۃ القضاۃ ۱/۱۳۲، ادب القاضی للماوردی ۲/۲۹۹، المغنی ۹/۳۷، ۳۸۔

جھگڑے کا تصفیہ مؤخر کردے تو وہ گنہگار ہوگا، اس کی تعزیر کی جائے گی اور اس کو معزول کردیا جائے گا، فیصلہ کی شرائط پائے جانے کے بعد اس میں تاخیر کرنا قاضی کے لئے صرف تین صورتوں میں جائز ہے: شک وشبہ ہو، رشتہ داروں میں صلح کی توقع ہو اور جب مدعی مہلت مانگے، اسی طرح مدعا علیہ اگر صحیح ''دفع'' (جواب دعویٰ) پیش کرنے کی حالت میں گواہوں کو پیش کرنے کے لئے مہلت مانگے [1]۔

قاضی کی ذمہ داری:

۶۱ - قاضی کی ذمہ داری کے بارے میں فقہاء کے یہاں اختلاف ہے کہ اس کے فیصلوں میں ہونے والی غلطیوں پر کیا اس کا مواخذہ ہوگا یا اس کا مواخذہ کرنا جائز نہیں اور اس وجہ سے کہ اس کے ہاتھوں کثرت سے تصرفات واحکام انجام پاتے ہیں۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ اگر قاضی اپنے فیصلہ میں غلطی کرجائے یعنی بعد میں معلوم ہوا کہ گواہ محدود فی القذف تھے تو اصل یہ ہے کہ قاضی سے ضمان کا مواخذہ نہ ہوگا، اس لئے کہ قضاء میں اس نے اپنے لئے نہیں بلکہ دوسرے کے لئے کام کیا ہے تو یہ قاصد کے درجہ میں ہے، لہذا اس پر ذمہ داری عائد نہ ہوگی۔

پھر فیصلہ کے معاملہ کو دیکھا جائے گا، اب اگر وہ حقوق العباد میں سے ہو یعنی مال ہو اور اب تک قائم وموجود ہو تو اس کو مقضی علیہ کے پاس لوٹا دے گا، اس لئے کہ اس کا فیصلہ غلط ثابت ہوا اور فیصلہ کئے ہوئے سامان کا واپس کرنا ممکن ہے، لہذا اس کو واپس کرنا لازم ہوگا، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد گرامی ہے: "على اليد ما أخذت حتى تؤدي" [2] (کسی کے ہاتھ میں جو چیز آئی ہے اس کے ذمہ میں ہے تا آنکہ اس کو ادا کردے)، نیز اس لئے کہ یہ بعینہ مدعی علیہ کا مال ہے اور جس کو اپنا مال بعینہ مل جائے وہ اس کا زیادہ حق دار ہے اور اگر وہ مال ہلاک ہوچکا ہو تو ضمان اس شخص پر ہوگا جس کے حق میں فیصلہ ہوا، نیز اس لئے کہ قاضی نے اس کے لئے کام کیا ہے، لہذا قاضی کی غلطی اسی شخص پر آئے گی تاکہ فائدہ ضمان کے بالمقابل رہے، نیز اس لئے کہ جب قاضی نے اس کے لئے کام کیا تو گویا اس نے بذات خود ایسا کیا اور اگر وہ حق مال نہ ہو جیسے طلاق تو طلاق باطل ہوگی، اس لئے کہ ظاہر ہوگیا کہ اس کا فیصلہ غلط تھا اور یہ ایسا شرعی معاملہ ہے جس میں رد کرنے کا احتمال ہے، لہذا اس کو رد کردیا جائے گا، حدود اور ہلاک شدہ مال اس کے برخلاف ہیں، اس لئے کہ خود ان کے رد کرنے کا احتمال نہیں ہے، لہذا ضمان کی شکل میں واپس کیا جائے گا۔

اگر فیصلہ کا معاملہ خالص حق اللہ ہو تو اس کا ضمان بیت المال میں ہوگا، اس لئے کہ قاضی نے عام مسلمانوں کی خاطر اس دعوے پر کاروائی کی ہے، کیونکہ اس کا فائدہ عام مسلمانوں کو ملے گا، وہ فائدہ زجر وتوبیخ ہے، لہذا اس میں قاضی کی غلطی مسلمانوں پر آئے گی، قاضی اس کا ضامن نہیں ہوگا۔

اگر غیر منصفانہ فیصلہ عمداً (قصداً) ہو اور قاضی نے اس کا اقرار کرلیا تو جنایت واتلاف کی تمام صورتوں میں ضمان قاضی کے مال میں ہوگا اور قاضی کی تعزیر کرکے اس کو منصب قضاء سے معزول کردیا جائے گا [1]۔

مالکیہ نے کہا: اگر قاضی کو گواہوں کے جھوٹا ہونے کا علم ہوگیا اور اس کے باوجود اس نے ان کی گواہی کے مطابق رجم (سنگسار کرنا) یا قتل یا قطع (ہاتھ پاؤں کاٹنے) کا فیصلہ کردیا تو قصاص قاضی پر ہوگا،

---

(۱) معین الحکام رص ۳۶، رد المحتار ۵/ ۴۲۳، تبصرۃ الحکام ۱/ ۷۷۔

(۲) حدیث: "على اليد ما أخذت حتى تؤدي......" کی روایت ابوداؤد (۳/ ۸۲۲) نے کی ہے، ابن حجر نے التلخیص (۳/ ۵۳) میں انقطاع =

= کے سبب اس کو معلول قرار دیا ہے۔

(۱) بدائع الصنائع ۷/ ۱۶، ابن عابدین ۵/ ۴۱۸، روضۃ القضاۃ ۱/ ۱۵۴، ۱۵۷۔

گواہوں پر نہیں ہوگا لیکن اگر قاضی کو اس کا علم نہ ہوسکا تو قصاص نہیں ہوگا اور اگر گواہ میں قابل جرح چیز کے ہونے کا مثلاً فسق کا علم قاضی کو ہوگیا تو قاضی پر دیت لازم ہوگی، ابن القاسم نے کہا: اگر قاضی کی معزولی کے بعد کچھ لوگوں نے دعوی کیا کہ قاضی نے ان کے خلاف ظالمانہ فیصلہ کیا تھا تو ان لوگوں اور قاضی کے درمیان کوئی مقدمہ نہیں ہوگا اور نہ اس قاضی کے بارے میں ان لوگوں کی بات قابل غور ہوگی، البتہ اگر بعد والا قاضی یہ خیال کرے کہ اس کے فیصلہ میں کھلا ہوا ظلم ہے تو اس کو منسوخ کردے گا لیکن قاضی پر کچھ واجب نہیں ہوگا[۱]۔

شافعیہ نے کہا: اگر دو آدمیوں کی گواہی پر فیصلہ کیا پھر ظاہر ہوا کہ ان دونوں کی گواہی نا قابل قبول تھی تو قاضی پر اپنے فیصلہ کو منسوخ کرنا لازم ہوگا، پھر اگر فیصلہ طلاق یا عقد کا تھا تو ظاہر ہوجائے گا کہ طلاق یا عقد نہیں ہے حتی کہ اگر عورت مرچکی ہو تو بھی اس کی بیوی ہونے کی حالت میں اس کی موت ہوگی اور اگر گواہی قتل یا قطع یا حد کی تھی اور فیصلہ نافذ کردیا گیا اور اس کی تلافی کرنا محال ہے تو اس کا ضمان قول اظہر کے مطابق قاضی کے عاقلہ پر اور دوسرے قول کے مطابق بیت المال میں ہوگا۔ ضمان قاضی سے اس لئے وابستہ ہوا کہ اس نے گواہوں کے حال کی تحقیق نہ کرکے کوتاہی کی اور جس کے لئے گواہی دی گئی اس پر یا گواہوں پر ضمان نہیں، اس لئے کہ گواہ اپنی گواہی پر قائم ہیں اور جب عاقلہ یا بیت المال نے تاوان ادا کیا تو کیا اس کو گواہوں سے واپس لیا جائے گا؟ اس میں اختلاف ہے، عراقیوں کے یہاں قطعی یہ ہے کہ گواہوں پر ضمان نہیں ہوگا، نہ گواہوں کا تزکیہ کرنے والوں پر ہوگا، قاضی ابوحامد نے کہا: تاوان ادا کرنے والا گواہوں کا تزکیہ کرنے والوں سے واپس لے گا، اس لئے کہ یہ ثابت ہوگیا کہ معاملہ ان کے بتانے کے خلاف ہے لیکن یہ ثابت نہیں ہوا کہ یہ گواہوں کے قول کے خلاف ہے اور اس حالت میں وہ قاضی سے واپس نہیں لیں گے۔

اگر محکوم بہ (فیصلہ کی چیز) مال ہو محکوم لہ (وہ شخص جس کے حق میں فیصلہ ہوا) کے پاس باقی ہو تو اس سے لے لیا جائے گا اور اگر تلف ہو چکا ہو تو اسی سے اس کا ضمان لیا جائے گا اور اگر محکوم لہ تنگ دست یا غائب ہو تو محکوم علیہ (وہ شخص جس کے خلاف فیصلہ ہوا) قاضی سے یہ مطالبہ کرسکتا ہے کہ اس کو بیت المال سے تاوان دلائے، یہ ایک قول ہے۔ دوسرا قول یہ ہے کہ خالص اس کے مال سے تاوان دلایا جائے، اس لئے کہ یہ جان کا بدلہ نہیں ہے جو عاقلہ سے متعلق ہو اور پھر قاضی محکوم لہ سے واپس لے گا، جب بھی اس کو مال دار ہونے کی حالت میں پا جائے اور قاضی گواہوں سے واپس لے گا اس کے بارے میں اختلاف ہے، ماسبق پر قیاس کرتے ہوئے کہا گیا ہے کہ محکوم علیہ کو اختیار ہوگا کہ قاضی سے تاوان وصول کرے یا محکوم لہ سے[۱]۔

حنابلہ نے کہا: قاضی پر ضمان واجب ہے اگر اس نے ایسے دو گواہوں کی گواہی پر قطع یا قتل کا فیصلہ کردیا جن کے بارے میں بعد میں معلوم ہوا کہ ان کی گواہی ناجائز تھی اور قاضی پر قصاص نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس سے غلطی ہوئی ہے البتہ دیت واجب ہوگی، محل دیت کے بارے میں دو روایات ہیں:

اول: بیت المال میں ہوگی اس لئے کہ قاضی مسلمانوں کا نائب اور ان کا وکیل ہے اور مؤکل کے حق میں وکیل کی غلطی مؤکل پر آتی ہے، نیز اس لئے کہ قاضی سے غلطی اس کے تصرفات اور فیصلوں کی کثرت کے مدنظر بہت پیش آسکتی ہے۔

دوسری روایت: تاجیل کے ساتھ دیت مخففہ قاضی کے عاقلہ پر ہوگی۔

---

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۲۱۰/۴، تبصرۃ الحکام ۸۷/۱۔

(۱) روضۃ الطالبین ۳۰۸/۱۱، ۳۰۹۔

اگر قاضی نے دو آدمیوں کی گواہی کی بنیاد پر کسی مال کا فیصلہ کیا پھر معلوم ہوا کہ دونوں کی گواہی قابل قبول نہیں ہے تو قاضی اپنے فیصلہ کو منسوخ کردے گا اور مال کو واپس کرادے گا اگر وہ موجود ہو اور اس کا عوض دلائے گا اگر تلف ہو چکا ہو اور اگر ایسا کرنا محال ہو تو قاضی پر اس کا ضمان ہوگا، پھر قاضی اس کو مشہود لہ (وہ شخص جس کے حق میں گواہی دی گئی) سے واپس لے گا، امام احمد سے ایک دوسری روایت ہے کہ قاضی اپنے فیصلہ کو منسوخ نہیں کرے گا اگر دونوں گواہ فاسق ہوں اور گواہوں سے مال کا تاوان وصول کرائے گا[1]۔

انہوں نے کہا: اگر قاضی کے اپنے فیصلہ میں (کسی چیز کے اتلاف کرنے کے بارے میں) غلطی ظاہر ہو جائے، کیونکہ وہ کسی قطعی دلیل کے خلاف ہے جس میں تاویل کا احتمال نہیں تو اس کے سبب تلف ہونے والی چیز کا قاضی ضمان دے گا[2]۔

قاضی کی ولایت کا ختم ہونا:

۶۲ - قاضی کی معزولی سے ان لوگوں کے نزدیک جو اس کی معزولی کو صحیح مانتے ہیں یا بذات خود قضاء سے معزول ہو جانے سے یا موت سے قاضی کی ولایت ختم ہو جاتی ہے۔

اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ امام کے معزول کردئے جانے یا اس کی موت سے قاضی معزول نہیں ہوگا، حنفیہ نے اس کی علت یہ بتائی ہے کہ قاضی قضاء سے ان تمام امور کے سبب نکل جاتا ہے جن کے سبب وکیل وکالت سے خارج ہو جاتا ہے، قاضی و وکیل میں صرف ایک چیز میں فرق ہے، وہ یہ کہ اگر مؤکل مرجائے یا معزول کردے تو وکیل معزول ہو جاتا ہے اور خلیفہ اگر مرجائے یا معزول کردیا جائے تو اس کے قضاۃ و والیان معزول نہیں ہوتے، فرق کی وجہ یہ ہے کہ وکیل مؤکل کی ولایت کے سبب اور اس کے خالص حق میں کام کرتا ہے اور اہلیت ولایت ختم ہوگئی تو وکیل معزول ہو جائے گا جبکہ قاضی خلیفہ کی ولایت کے سبب اور اس کے حق میں نہیں بلکہ مسلمانوں کی ولایت کے سبب اور ان کے حقوق میں کام کرتا ہے، خلیفہ تو بس مسلمانوں کے قاصد کے درجہ میں ہے، اسی لئے اس پر ذمہ داری عائد نہیں ہوتی ہے اور مسلمانوں کی ولایت خلیفہ کی موت کے بعد باقی ہے، لہذا قاضی اپنی ولایت پر باقی رہے گا۔

مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے اس کی وجہ یہ بتائی ہے کہ قاضی امام کا نائب نہیں ہے، لہذا اس کے مرنے سے وہ معزول نہ ہوگا، نیز اس لئے کہ امام قاضیوں کو مسلمانوں کے حقوق میں نائب بناتا ہے، لہذا وہ معزول نہ ہوں گے، نیز اس لئے کہ خلفاء کرامؓ نے اپنے اپنے دور میں حکام (قضاۃ) مقرر کئے اور ان کے مرنے کے بعد وہ معزول نہیں ہوئے، نیز اس لئے کہ امام کی موت کے سبب اس کے معزول ہونے میں مسلمانوں کا ضرر ہے، اس لئے کہ ملک میں قاضی نہ رہیں گے لوگوں کے فیصلے موقوف ہو جائیں گے اور اس میں بڑا ضرر ہے[1]۔

قاضی کو معزول کرنا:

۶۳ - فقہاء کے یہاں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ ولی الامر قاضی کو معزول کرسکتا ہے اگر اس میں کوئی خلل (نقص) ظاہر ہو مثلاً فسق یا ایسا مرض جو قضاء سے مانع ہو یا اس میں قاضی کی بعض شرائط میں خلل آ گیا ہو البتہ امام کا قاضی کو بلاوجہ معزول کردینے کے حکم میں اختلاف ہے، حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ کے رائے اور دو میں سے ایک وجہ

(۱) المغنی لابن قدامہ ۹/ ۲۵۵، ۲۵۷۔
(۲) شرح منتہی الإرادات ۳/ ۵۰۲۔

(۱) بدائع الصنائع ۷/ ۱۶، روضۃ القضاۃ ۱/ ۳۲، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۱۳۳، ۱۳۴، مغنی المحتاج ۴/ ۳۸۳، المغنی ۹/ ۱۰۳، کشاف القناع ۶/ ۲۵۳۔

میں حنابلہ کا قول یہ ہے کہ اگر امام قاضی کو معزول کردے تو معزولی ہوجائے گی لیکن بہتر یہ ہے کہ بلا عذر معزول نہ کرے اور اگر بلا عذر معزول کردے تو وہ بڑے گناہ کا مرتکب ہوگا، معزولی کے جواز پر ان حضرات کا استدلال یہ ہے کہ حضرت عمرؓ نے فرمایا: میں ابو مریم کو ضرور معزول کردوں گا وراس کی جگہ ایک ایسے شخص کی تقرری کروں گا جس کو دیکھ کر فاسق کانپ جائیں گے [(۱)]، چنانچہ حضرت عمر نے ان کو بصرہ کے عہدۂ قضاء سے معزول کیا اور ان کی جگہ کعب بن سوار کی تقرری کی، حضرت علیؓ نے ابوالاسود کی تقرری کی پھر ان کو معزول کردیا، کاسانی نے لکھا ہے کہ امام کا قاضی کو معزول کرنا حقیقتاً اس کا معزول کرنا نہیں بلکہ عوام کے معزول کرنے کی وجہ سے ہے، اس لئے کہ یہ لکھا ہے کہ اس کی تقرری عام لوگوں کے مقرر کرنے کی وجہ سے ہے اور عوام نے دلالتاً امام کو قاضی بدلنے کے لئے مقرر کیا ہے، اس لئے کہ اس سے عوام کا مفاد وابستہ ہے، لہذا قاضی کو معزول کرنے میں بھی معنوی طور پر امام کی ولایت عوام کی طرف سے ہوگی اور معزول کرنے اور موت کے درمیان یہی فرق ہے، قاضی اپنے اس نائب کو معزول نہیں کرسکتا جس کی تقرری کی اجازت امام نے قاضی کو دی تھی، اس لئے کہ وہ امام کا نائب ہے، لہذا قاضی کے معزول کرنے سے وہ نائب معزول نہ ہوگا اگر امام نے اس کو حسب منشا کسی کے تبادلہ کی اجازت نہ دی ہو، اور اگر دی ہو تو اس کو معزول کرسکتا ہے اور یہ خلیفہ کی طرف سے معزول کرنا ہوگا، قاضی کی طرف سے نہیں۔

شافعیہ کی رائے ہے کہ اگر قاضی میں کوئی خلل نظر آئے تو امام اس کو معزول کرسکتا ہے "الوسیط" میں ہے: اس میں غلبہ ظن کافی ہے اور اگر اس میں کوئی خلل (نقص) ظاہر نہ ہو تو دیکھا جائے گا کہ اگر کوئی قضاء کا اہل نہیں تو اس کو معزول کرنا ناجائز ہے اور اگر اس کو معزول کردے تو قاضی معزول نہ ہوگا اور اگر قضاء کے قابل ہے تو دیکھا جائے گا کہ اگر دوسرا شخص اس سے افضل ہے تو اس کو معزول کرنا جائز ہے اور مفضول معزولی کے بعد معزول ہوجائے گا اور اگر دوسرا شخص اس جیسا یا اس سے کم تر ہے اور اس کے ذریعہ پہلے قاضی کی معزولی میں کوئی مصلحت مثلاً فتنہ کو دبانا وغیرہ ہو تو امام اس کو معزول کرکے دوسرے کو لاسکتا ہے اور اگر پہلے کی معزولی میں کوئی مصلحت نہ ہو تو ناجائز ہے، لیکن اگر معزول کردے تو اصح قول کے مطابق سلطان کی طاعت کی رعایت میں معزولی نافذ ہوگی اور اگر معزولی قابل غور ہو اس میں کسی مصلحت کا احتمال ہو تو اس کی وجہ سے امام پر کوئی اعتراض نہیں ہوگا اور اس کے نفاذ کا حکم لگایا جائے گا۔

بعض شروحات میں ہے: ایک قاضی کے بعد دوسرے قاضی کی تقرری کیا پہلے قاضی کی معزولی ہے؟ اس میں دو اقوال ہیں اور یہ دونوں اس پر مبنی ہیں کہ کیا ایک شہر میں دو قاضی ہونا جائز ہے؟ [(۱)]۔

حنابلہ کے یہاں دوسرا قول یہ ہے کہ بلا سبب امام کے معزول کرنے سے قاضی معزول نہ ہوگا، اس لئے کہ اس کا عقد مسلمانوں کے مفاد میں تھا، لہذا قاضی کا حال ٹھیک ہونے کے باوجود اس کو معزول نہیں کرسکتا، حنابلہ میں سے قاضی ابویعلی نے یہ قول نقل کیا ہے کہ جب تک قاضی شرائط پر قائم ہے امام اس کو معزول نہیں کرسکتا، اس لئے کہ ولایت کے ذریعہ امام کی طرف سے نہیں بلکہ مصلحت کے طور پر وہ مسلمانوں کا نگراں ہے، اس کا حکم مؤکل سے الگ ہے، اس لئے کہ مؤکل اپنے وکیل کو معزول کرسکتا ہے، کیونکہ وہ خاص طور پر اپنے

---

(۱) اثر عمر: "لأعزلن أبا مريم......" کی روایت بیہقی (۱۰/ ۱۰۸) نے کی ہے۔

(۱) بدائع الصنائع ۷/ ۱۶، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۱۳۳، ۱۳۴، ۷/ ۱۳، مغنی المحتاج ۴/ ۳۸۳، ادب القضاء لابن ابی الدم الحموی رص ۹۳، ۹۴، ادب القاضی للماوردی ۱/ ۱۸۰، المغنی لابن قدامہ ۹/ ۱۰۰، ۱۰۳، کشاف القناع ۶/ ۲۹۳، ۲۹۴، روضۃ الطالبین ۱۱/ ۱۲۶۔

مؤکل کے حق میں نگراں ہوتا ہے[۱]۔

اگر قاضی کے بارے میں کثرت سے شکایات ہوں تو کیا وہ معزول ہوجائے گا؟

اس کے بارے میں فقہاء کے تین مختلف مذاہب ہیں:

اول: اس کو معزول کرنا واجب ہے اِلا یہ کہ وہ قضاء کے لئے متعین ہو، یہ عزالدین بن عبدالسلام کا قول ہے[۲]۔

دوم: اس کو معزول کرنا جائز ہے، لہذا اگر امام کو اس کے بارے میں شکایات کے صحیح ہونے کا ظن غالب ہو تو اس کے لئے اس کو معزول کرنا جائز ہے، یہ شافعیہ کی رائے ہے[۳]۔

ان کا استدلال اس روایت سے ہے "أن رسول الله ﷺ عزل إماما يصلي بقوم بصق في القبلة وقال: لا يصلي لكم"[۴] (آپ ﷺ نے ایک شخص کو لوگوں کی امامت سے معزول کردیا جس نے قبلہ کی طرف تھوک دیا تھا اور آپؐ نے فرمایا: یہ تمہیں نماز نہ پڑھائے)۔

وجہ استدلال یہ ہے کہ اگر کسی خلل کے سبب نماز کے امام کو معزول کرنا جائز ہے تو قاضی کو معزول کرنا بدرجہ اولی جائز ہوگا۔

سوم: تفصیل ہے، یہ مالکیہ کی رائے ہے اگر اس قاضی کی عدالت مشہور ہو تو مطرف نے کہا: امام پر واجب نہیں کہ اس کو معزول کرے اگر چہ اس کا بدل موجود ہو، اس لئے کہ اس کو معزول کرنے میں قاضیوں کے تئیں لوگوں کو بگاڑنا ہے، اصبغ نے کہا: میرے نزدیک زیادہ پسندیدہ یہ ہے کہ اس کو معزول کردے اگر چہ اس کی عدالت اور اس کا پسندیدہ ہونا مشہور ہو بشرطیکہ اس کا بدل موجود ہو، اس لئے کہ اس میں لوگوں کی اصلاح ہے یعنی چونکہ قاضیوں کا تسلط اور قہر کھلی بات ہے اور اس کو معزول کرنے میں قاضیوں کو اس سے باز رکھنا ہے۔

لیکن اگر وہ مشہور نہ ہو تو اس کو معزول کردے اگر اس کا بدل موجود ہو اور اس کے بارے میں کثرت سے شکایات ہوں اور اگر اس کا بدل موجود نہ ہو تو معتبر لوگوں کے ذریعہ سے قاضی کے حال اور اس کے خلاف شکایات کے صحیح ہونے کی تحقیق کرے، یہ لوگ اسکے بارے میں قاضی کے شہر والوں سے معلومات حاصل کریں گے، پھر اگر وہ ان شکایات کی تصدیق کردیں تو اس کو معزول کردے گا اور اگر اس کے شہر والے کہیں کہ ہم اس کے بارے میں اچھا ہی جانتے ہیں تو اس کو باقی رکھے گا اور اس کے جاری کردہ فیصلوں کو دیکھے، جو سنت کے مطابق ہوں ان کو نافذ کردے اور جو خلاف ہوں ان کو رد کردے اور اس کی یہ تاویل و توجیہ کرلے کہ یہ اس سے غلطی سے صادر ہو گیا ناانصافی کے طور پر نہیں[۱]۔

قاضی کے قاضی ہونے کا انکار:

۶۴ - یہ یا تو خود قاضی کی طرف سے ہوگا یا امام کی طرف سے:

اگر ایسا قاضی کی طرف سے ہو اور اس نے ایسا عمداً کسی غرض یا اپنی ذات کو چھپانے کے لئے کسی مصلحت سے نہیں کیا ہے تو خطیب شربینی نے "البحر" کے حوالہ سے لکھا ہے کہ وہ قضاء سے معزول ہوجائے گا اور اگر یہ انکار امام کی طرف سے ہو تو قاضی معزول نہیں ہوگا[۲]۔

---

(۱) الاحکام السلطانیہ لابی یعلی رص ۴۹۔
(۲) مغنی المحتاج ۳۸۱/۴۔
(۳) سابقہ مراجع۔
(۴) حدیث: "أن رسول الله ﷺ عزل إماما......" کی روایت ابوداؤد (۳۲۴/۱) نے حضرت سائب بن خلادؓ سے کی ہے، ابن حبان (۵۱۶/۴) نے اس کی تصحیح کی ہے۔

(۱) تبصرۃ الحکام ۶۲/۱۔
(۲) مغنی المحتاج ۳۸۰/۴۔

معزولی کا سبب پیش آنا:

۶۵-اگر قاضی پر ایسے حالات پیش آ جائیں جن کی وجہ سے اس میں کوئی ایسی صفت ختم ہو جائے کہ اگر وہ تقرری سے قبل اس حال پر ہوتا تو قاضی بننا اس کے لئے صحیح نہ تھا مثلاً جنون، گونگا پن اور فسق تو کیا اس کی ولایت باطل ہو جائے گی؟ یا ضروری ہے کہ امام اس کو معزول کرے؟

اس سلسلہ میں حنفیہ و مالکیہ کے یہاں دو اقوال ہیں: ایک قول ہے کہ معزولی کا سبب پیش آتے ہی وہ معزول ہو جائے گا، یہی شافعیہ کے یہاں اصح ہے۔

دوسرا قول: جب تک امام اس کو معزول نہ کرے معزول نہ ہوگا، یہ شافعیہ کے یہاں بھی ایک قول ہے۔

حنابلہ کی رائے ہے کہ جو ابتداءً تقرری سے مانع ہے جیسے جنون اور فسق وہ تقرری کے برقرار رہنے سے بھی مانع ہے۔

شافعیہ نے اس سے اس اندھے کو مستثنیٰ کیا ہے جس کی بینائی لوٹ آئے اور انہوں نے کہا: وہ معزول نہ ہوگا، اس لئے کہ بینائی لوٹ آنے کی وجہ سے ظاہر ہو گیا کہ وہ معزول نہیں ہوا ہے۔

نابینا کے علاوہ میں ان کے یہاں دو مختلف اقوال ہیں: اصح قول یہ ہے: اب تقرری کے بغیر اس کی تقرری نہیں لوٹے گی جیسا کہ وکالت، اس لئے کہ کوئی چیز باطل ہونے کے بعد دوبارہ از خود صحیح نہیں ہو جاتی۔

قول دوم: نئی تقرر کے بغیر اس کی تقرری لوٹ آئے گی۔

سرخسی نے بے ہوشی کی صورت میں تقرری لوٹ آنے کو قطعی کہا ہے[1]۔

(۱) روضۃ القضاۃ ۱/۱۴۸، بدائع الصنائع ۷/۱۶، ۱۷، تبصرۃ الحکام ۱/۷۸، ادب القضاء لابن ابی الدم ص ۴۳، مغنی المحتاج ۴/ ۳۸۰، ۳۸۱، الروضہ ۱۱/ ۱۲۶، شرح منتہی الإرادات ۳/ ۴۶۵۔

معزولی کا نفاذ:

۶۶-اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اگر امام قاضی کو معزول کر دے تو بھی اس کے احکام نافذ ہوں گے اور اس کے فیصلے جاری رہیں گے تا آنکہ اس کو معزولی کا علم ہو جائے، اپنی معزولی کا علم ہونا اس کی معزولی کے صحیح ہونے کے لئے شرط ہے یہ ان لوگوں کے نزدیک جو اس کی معزولی کو جائز کہتے ہیں، اس لئے کہ لوگوں کے مقدمات اور ان کے فیصلے اس سے وابستہ ہیں اور مجبوری کا تقاضا ہے کہ اس کے احکام کا نافذ ہونا واجب ہو تا آنکہ اس کو معزولی کی اطلاع مل جائے نیز اس لئے کہ اس کے فیصلوں کو منسوخ کرنے میں بڑا ضرر ہوگا[1]۔

قاضی کا خود کو معزول کرنا:

۶۷-حنفیہ و حنابلہ کی رائے ہے کہ اگر قاضی خود کو قضاء سے معزول کر دے تو معزول ہو جائے گا، اس لئے کہ وہ وکیل ہے اور وکالت وکیل کے معزول کرنے سے ختم ہو جاتی ہے، حنابلہ میں سے صاحب ''الرعایۃ'' نے اس میں یہ قید لگائی ہے کہ قاضی کو قضاء کے قبول کرنے کا پابند نہ بنایا گیا ہو[2]۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ اگر قاضی خود کو اپنے اختیار سے معزول کر لے، بے بسی یا کوئی عذر نہ ہو تو بعض حضرات کے یہاں ظاہر یہ ہے کہ اس کو ایسا کرنے دیا جائے گا لیکن اس کے خود کو معزول کرنے میں یہ دیکھنا چاہئے اگر اس کے فیصلہ سے کسی کا کوئی حق متعلق ہو چکا ہو کہ اس کے معزول ہونے میں اس شخص کا ضرر تو نہیں ہے جو اپنے

(۱) روضۃ القضاۃ ۱/ ۳۲، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۱۳۳، ۱۳۴، تبصرۃ الحکام ۱/ ۷۸، الروضہ ۱۱/ ۱۲۶، مغنی المحتاج ۴/ ۳۸۲، کشاف القناع ۶/ ۲۹۳، شرح منتہی الإرادات ۳/ ۴۶۴۔

(۲) روضۃ القضاۃ ۱/ ۱۴۹ اور اس کے بعد کے صفحات، شرح منتہی الإرادات ۳/ ۴۶۴، کشاف القناع ۶/ ۲۹۴۔

اور اپنے فریق مخالف کے درمیان فیصلہ کرانے کا پابند ہو چکا ہے ورنہ اس کو اس سے روکا جائے گا[۱]۔

شافعیہ میں سے ماوردی نے کہا: بلا عذر قاضی قضاء سے علاحدہ نہ ہو اور اگر قاضی خود کو معزول کر لے تو اگر اس پر فرض عین ہے تو معزول نہ ہوگا اور اگر فرض عین نہیں ہے تو کیا معزول ہو جائے گا؟ اس میں دو اقوال ہیں: اصح قول یہ ہے کہ ہاں معزول ہو جائے گا، نووی نے کہا: قاضی خود کو معزول کر سکتا ہے جیسے وکیل اور ماوردی کی ''الاقناع'' سے منقول ہے: اگر قاضی نے خود کو معزول کر لیا تو جب تک اس کی تقرری کرنے والے کو اس کا علم نہ ہو جائے وہ معزول نہیں ہوگا[۲]۔

قاضی کی موت، اس کے معزول کئے جانے اور اس کے معزول ہونے کے نتائج واثرات:

۶۸ - قاضی کی موت، اس کو معزول کئے جانے اور اس کے معزول ہونے پر امور ذیل مرتب ہوتے ہیں:

الف - اس کی ولایت کا خاتمہ، لہذا اس کو معزولی کی خبر ملنے کے بعد اس کے لئے ان لوگوں کے نزدیک جو اس کی معزولی کو صحیح کہتے ہیں جائز نہیں کہ قضاء سے متعلق کسی چیز کو دیکھے، اسی طرح اگر اس نے خود کو معزول کر لیا ہو لیکن اس کے وہ احکام جو اس کی ولایت کے دوران صادر ہوئے صحیح اور نافذ ہوں گے اگر کسی رجسٹر میں معتبر طور پر موجود ہوں یا ان پر گواہ قائم ہوں[۳]۔

ب - ہر وہ شخص جس کو کسی معین کام کی اجازت دی ہے وہ معزول ہو جائے گا مثلاً مردہ یا غائب کے مال کو فروخت کرنا یا کسی معین واقعہ میں گواہی کی سماعت کرنا۔

لیکن جس شخص کو قضاء کے لئے نائب بنایا ہے تو اس کے بارے میں تین اقوال ہیں: اول: معزول ہو جائے گا جیسے وکیل، دوم: معزول نہ ہوگا، اس لئے کہ ضرورت ہے، اصح قول یہ ہے کہ وہ معزول ہو جائے گا اگر قاضی کو اپنا نائب بنانے کی اجازت نہ ملی ہو، اس لئے کہ اس سلسلہ میں نائب بنانا ضرورت کی وجہ سے ہے جو اس کی ولایت کے زائل ہونے سے زائل ہوگئی اور اگر اس کو نائب بنانے کی اجازت حاصل تھی تو نائب معزول نہیں ہوگا[۱]۔

ج - شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ یتیموں اور اوقاف کے نگراں قاضی کی موت یا اس کے معزول ہونے سے معزول نہیں ہوں گے تاکہ مسلمانوں کے مفادات معطل نہ ہو جائیں یہی مذہب ہے، اس میں غزالی کا اختلاف ہے جو ان کو خلفاء (نائبین) کی طرح قرار دیتے ہیں[۲]۔

د - قاضی کی معزولی یا استعفاء کی حالت میں اس کا یہ کہنا کہ میں نے فلاں کے لئے یہ فیصلہ کیا تھا قبول نہیں کیا جائے گا الا یہ کہ اس پر گواہ قائم ہوں اور صحیح یہ ہے کہ کسی دوسرے کے ساتھ اس پر اس کی گواہی قبول نہیں کی جائے گی، اس لئے کہ وہ خود اپنے فعل پر گواہی دے رہا ہے، یہ حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کی رائے ہے جبکہ حنابلہ کی رائے ہے کہ اس کی بات قبول کی جائے گی، اس لئے کہ قاضی نے اپنے فیصلہ کی خبر دی ہے اور وہ متہم نہیں ہے تو اس کے قول کو قبول کرنا واجب ہے جیسے اپنی ولایت کی حالت میں[۳]۔

---

(۱) تبصرۃ الحکام ۱/ ۷۸۔

(۲) ادب القاضی للماوردی ۱/ ۱۸۰، ادب القضاء لابن ابی الدم رص ۹۳، ۹۴، روضۃ الطالبین ۱۱/ ۱۲۷۔

(۳) روضۃ القضاۃ للسمنانی ۱/ ۳۲، ۱۵۳، شرح ادب القاضی للخصاف ۳/ ۱۵۲، مغنی المحتاج ۴/ ۳۸۲، شرح منتہی الإرادات ۳/ ۴۶۴۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۳۲۴، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۱۳۳، تبصرۃ الحکام ۱/ ۴۳، شرح منتہی الإرادات ۳/ ۴۶۴، مغنی المحتاج ۴/ ۳۸۳۔

(۲) روضۃ الطالبین ۱۱/ ۱۲۷۔

(۳) فتح القدیر لابن ہمام ۵/ ۴۶۳، روضۃ القضاۃ ۱/ ۱۵۵، حاشیۃ الدسوقی

ھ-معزول کیا گیا یا ازخود معزول ہونے والا قاضی اپنے زیر قبضہ رجسٹروں، محضر ناموں، دستاویزات، ودیعتوں اور یتیموں کے اموال کو سپرد کرے گا، اس لئے کہ یہ چیزیں اس کے ہاتھ میں اس کے کام کی بنیاد پر تھیں، لہذا یہ چیزیں اس کی جگہ پر مقرر کردہ قاضی کے سپرد کرنا اس پر لازم ہوگا[۱]۔

دوم: مقضی بہ: (فیصلہ کی بنیاد)

۶۹- قاضی پر واجب ہے کہ کتاب اللہ کے غیر منسوخ احکام کے مطابق فیصلہ کرے پھر اگر کتاب اللہ میں نہ ملے تو سنت رسول اللہ ﷺ کے مطابق اور اگر اس میں بھی نہ ملے تو اجماع کے مطابق فیصلہ کرے گا اور اگر کچھ بھی نہ ملے اور قاضی اہل اجتہاد میں سے ہو تو اس جیسے احکام پر قیاس کرے، اجتہاد کرے اور تلاش حق کرے پھر اپنی رائے کے مطابق فیصلہ کرے اور اگر اجتہاد کا اہل نہیں ہے تو ضروری ہے کہ فتوی پوچھے اور مفتی کے فتوے پر عمل کرے[۲]، بغیر علم کے فیصلہ نہ کرے، پوچھنے سے نہ شرمائے تا کہ اس وعید کے تحت نہ آئے جو اس فرمان نبوی میں ہے: "القضاة ثلاثة: قاضيان في النار وقاضٍ في الجنة...."[۳] (قاضی تین ہیں: دو قاضی جہنم میں اور ایک قاضی جنت میں.....)۔

اس کی تفصیل (اصولی ضمیمہ) میں ہے۔

۴؍۱۳۳، تبصرۃ الحکام لابن فرحون ۱؍۷۷، الروضہ للنووی ۱۱؍۱۲۷، ۱۲۸، شرح منتہی الإرادات ۳؍۴۸۰، المغنی لابن قدامہ ۹؍۱۰۱، ۱۰۲۔

(۱) شرح ادب القاضی لابن مازہ ۲۵۸ اور اس کے بعد کے صفحات، فتح القدیر ۵؍۳۶۲، روضۃ القضاۃ ۱؍۱۱۱، ۱۱۲۔

(۲) معین الحکام رص ۲۸، ۲۹، تبصرۃ الحکام ۱؍۵۶، ۵۷، المغنی لابن قدامہ ۹؍۵۰۔

(۳) اس کی تخریج فقرہ؍۱۶ میں گذر چکی ہے۔

جن امور کے ذریعہ فیصلہ ہوتا ہے مثلاً ثبوت، قاضی کی اپنی معلومات، اقرار اور قسم ان کو اپنی اپنی اصطلاحات اور اصطلاح ''اثبات'' (فقرہ ۴ اور اس کے بعد کے صفحات) میں دیکھیں۔

سوم: مقضی لہ: (وہ شخص جس کے لئے فیصلہ کیا گیا)

۷۰- قاضی کے لئے جائز نہیں کہ اپنے لئے فیصلہ کرے اگر چہ دوسرا فریق اس پر راضی ہو اور اگر اپنے خلاف فیصلہ کرے گا تو یہ اس کی طرف سے اپنے اوپر فریق مخالف کے دعوے کا اقرار ہوگا، قاضی اپنے شریک کے حق میں مشترک چیز میں فیصلہ نہیں کرے گا[۱]۔

جائز ہے کہ قاضی اس امام کے حق میں جس نے اس کی تقرری کی ہے یا اس کے خلاف فیصلہ کرے، چنانچہ حضرت علیؓ نے شریح کو قاضی مقرر کیا اور ان ہی کے پاس مقدمہ پیش کیا، اس لئے کہ قاضی مسلمانوں کا نائب ہے، امام کا نائب نہیں ہے۔

جس کے حق میں قاضی کی گواہی قبول نہیں کی جاتی ہے اس کے حق میں اس کا فیصلہ کرنا ناجائز ہوگا، اس لئے کہ قضاء کی بنیاد گواہی پر ہے جس کے حق میں اس کی گواہی قبول نہیں کی جاتی ہے اس کا گواہ بننا صحیح نہیں ہوگا، لہذا اس کے حق میں اس کا قاضی بننا بھی صحیح نہ ہوگا، اس لئے کہ الزام آئے گا، ہاں ایسے لوگوں کے خلاف قاضی فیصلہ کرسکتا ہے، اس لئے کہ اگر وہ ان کے خلاف گواہی دے تو جائز ہے تو فیصلہ کرنا بھی جائز ہوگا، اپنے والد اگر چہ اوپر کا ہو یا اپنی اولاد اگر چہ نیچے کی ہو کے حق میں قاضی کا فیصلہ نافذ نہیں ہوگا، یہی حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے، اس میں حنفیہ میں سے ابو یوسف، شافعیہ میں سے مزنی اور ابوثور اور حنابلہ میں سے ابوبکر کا اختلاف ہے، ان حضرات کا کہنا ہے کہ اس کا فیصلہ نافذ ہوگا، اس لئے اس نے دوسرے

(۱) تبصرۃ الحکام ۱؍۸۲، معین الحکام رص ۳۹، مغنی المحتاج ۴؍۳۹۳۔

کے لئے فیصلہ کیا ہے جو اجانب کے لئے فیصلہ کرنے کے مشابہ ہے، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ وہ اپنے دشمن کے حق میں فیصلہ کرے گا لیکن اس کے خلاف فیصلہ نہیں کرسکتا البتہ شافعیہ میں سے ماوردی نے اس کو جائز قرار دیا ہے۔

شافعیہ کی رائے ہے کہ اگر یتیم کا وصی قاضی مقرر کردیا گیا تو مشہور یہ ہے کہ وہ اس کے حق میں فیصلہ نہیں کرے گا جیسے اپنی اولاد کے حق میں، قفال نے کہا: اس کے حق میں فیصلہ کرے گا، اس لئے کہ ہر قاضی یتیموں کا ولی ہوتا ہے، یہی متاخرین اصحاب کے نزدیک صحیح ہے اور اسی پر عمل ہے۔

حنفیہ نے کہا: اپنی بیوی یا بیوی کی ماں کے لئے اگرچہ دونوں مرچکی ہوں فیصلہ کرنا قاضی کے لئے جائز نہیں ہے اگر اس کی بیوی کو اس میں سے وراثت ملے، اپنے اجیر خاص (ملازم) اور جس کی زندگی اس کے خرچہ پر گذرتی ہے اس کے لئے فیصلہ کرنا جائز نہیں ہے۔

اپنے ان اقارب کے لئے قاضی کا فیصلہ کرنا جن کے حق میں اس کی گواہی قبول نہیں کی جاتی ہے، اس کے بارے میں مالکیہ کے یہاں چار اقوال ہیں: ممنوع ہے، یہ محمد ومطرف کا قول ہے، جائز ہے، یہ اصبغ کا قول ہے اس حالت میں جبکہ قاضی ان لوگوں میں سے ہو جو حق کو انجام دینے والے ہیں، اس جواز سے بیوی، اس کی چھوٹی اولاد اور وہ یتیم جس کے مال کا وہ ولی (سرپرست) ہے مستثنیٰ ہیں، ابن یونس کے نزدیک اپنے چچا کے حق میں فیصلہ نہیں کرے گا الا یہ کہ وہ ''عدالت'' میں نمایاں ہو، چوتھا قول: فرق کیا گیا ہے، اگر وہ کہے: میرے نزدیک ثابت ہے تو ناجائز ہے اور اگر گواہ موجود ہوں اور گواہی ظاہر وکھلی ہوئی ہو تو جائز ہے لیکن اپنی بیوی، چھوٹی اولاد اور اپنے زیر ولایت یتیم کے حق میں جائز نہیں ہے، اسی طرح ابن یونس کے نزدیک قاضی کو اپنے قبیلہ کے کسی فرد اور اس کے مخالف فریق کے درمیان فیصلہ نہیں کرنا چاہئے [1]۔

چہارم: مقضی فیہ: (فیصلہ کا معاملہ)

۷۱- جملہ حقوق ہیں، ان کی چار اقسام ہیں: خالص حق اللہ جیسے حد زنا یا حد شراب نوشی، خالص حق العبد اور یہ ظاہر ہے، وہ جس میں دونوں حقوق ہوں لیکن حق اللہ غالب ہو جیسے قذف یا چوری کی حد، یا اس میں حق العبد غالب ہو جیسے قصاص اور تعزیر، ان تمام حقوق کو دیکھنے کا قاضی کو اختیار ہے، بعض فقہاء نے کہا: خراج پر قبضہ کو چھوڑ کر قاضی تمام امور کو دیکھ سکتا ہے، قاضی ابن سہل نے کہا: قاضی کے کچھ ایسے خصوصی اختیارات ہیں جن میں دوسرے حکام شریک نہیں اور وہ وصیتوں اور اوقاف کی نگرانی کرنا، کسی کو رشید (ہوشیار) قرار دینا، کسی پر پابندی عائد کرنا، کسی کو سفیہ قرار دینا، بٹوارہ کرنا، میراثوں کو دیکھنا، یتیموں کی نگرانی، غائب شخص کے اموال کی نگرانی، نسبوں، زخموں اور اس جیسی چیزوں کو دیکھنا، ثابت کرنا اور ریکارڈ تیار کرنا [2]، اس میں اس سے کوئی خلل نہیں آتا کہ امام کو حق ہے کہ قاضی کے لئے کسی زمانہ یا مقام یا موضوع کی قید لگادے جیسا کہ قاضی کے اختیارات (فقرہ ۲۶) میں آچکا ہے۔

پنجم: مقضی علیہ: (وہ شخص جس کے خلاف فیصلہ ہوا)

۷۲- مقضی علیہ: ہر وہ شخص ہے جس کے اوپر قاضی کے فیصلہ سے حق آ گیا، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ جو شہر میں موجود ہو یا شہر سے

(۱) تبصرۃ الحکام ۱/ ۶۵ طبع دار الکتب العلمیہ، ادب القضاء لابن ابی الدم رص ۱۹۵، الروضہ ۱۱/ ۱۴۵، ۱۴۶، المغنی لابن قدامہ ۹/ ۱۰۷، کشاف القناع ۶/ ۳۲۰، معین الحکام رص ۳۹، مجلۃ الاحکام العدلیہ: دفعہ (۱۸۰۸)۔

(۲) ابن عابدین ۵/ ۳۵۳، معین الحکام رص ۴۰، تبصرۃ الحکام ۱/ ۶۶۔

قریب ہو اگر حاضری سے کوئی مانع موجود نہ ہو تو اس کی غیر موجودگی میں اس کے خلاف فیصلہ نہیں کرے گا، اس لئے کہ اس سے سوال کرنا ممکن ہے، لہذا اس سے سوال کرنے سے قبل اس کے خلاف فیصلہ کرنا جائز نہیں ہوگا جیسے مجلس قضاء میں حاضر شخص۔

تفصیل (دعوی ف / ۵۹، ۶۱) میں ہے۔

قضاء علی الغائب کے جائز ہونے میں فقہاء کا اختلاف ہے: جمہور فقہاء نے چند شرائط کے ساتھ اس کو جائز کیا ہے، حنفیہ نے اس کو ممنوع کیا ہے، یہ فی الجملہ ہے، اس سلسلہ میں مذہب میں تفصیل ہے، جس کو ہم ذیل میں نقل کر رہے ہیں:

الف - مالی حقوق میں غائب کے خلاف فیصلہ:

۴۳ - حنفیہ نے کہا: غائب کے خلاف یا اس کے حق میں اس کے حقیقی یا شرعی نائب کے بغیر فیصلہ نہیں کیا جائے گا[۱]۔

ابن عابدین نے کہا: غائب کے خلاف فیصلہ نہیں کیا جائے گا یعنی گواہوں کے ذریعہ، خواہ وہ گواہی کے وقت غائب رہا ہو یا گواہی کے بعد اور تزکیہ کے بعد غائب ہو گیا ہو اور خواہ وہ مجلس قضاء سے غائب ہو یا شہر سے غائب ہو۔

لیکن اگر اس نے قاضی کے سامنے اقرار کیا تو اس کے غائب ہونے کی حالت میں قاضی اس کے خلاف فیصلہ کرے گا، اس لئے کہ غائب شخص گواہوں میں عیب نکال سکتا ہے، اقرار میں نہیں، نیز اس لئے کہ اقرار کے ذریعہ فیصلہ کرنا امدادی فیصلہ ہے اور جب قاضی اس کے اقرار کو نافذ کرے گا تو مدعی کا حق اس کے سپرد کر دے گا، وہ عین ہو یا دین یا جائیداد البتہ دین میں وہ اس کے جنس حق کو اس کے سپرد کرے گا اگر اس کو اس شخص کے ہاتھ میں پائے جو اقرار کر رہا ہے کہ وہ اقرار کرنے والے غائب کا مال ہے اور اس کے لئے سامان یا جائیداد کو فروخت نہیں کرے گا، اس لئے کہ فروخت کرنا غائب کے خلاف فیصلہ کرنا ہے، لہذا ناجائز ہوگا[۱]۔

اسی طرح سے ''مجلۃ الاحکام العدلیہ'' میں ہے کہ فیصلہ کے وقت فریقین کی حاضری شرط ہے .... لیکن اگر کسی نے دوسرے پر کسی چیز کا دعوی کیا اور مدعا علیہ نے اس کا اقرار کر لیا پھر فیصلہ سے قبل عدالت سے غائب ہو گیا تو اس کے اقرار کی بنیاد پر قاضی اس کی غیر موجودگی میں فیصلہ کر سکتا ہے[۲]۔

ان حضرات نے غائب کے خلاف فیصلہ کے عدم جواز سے یہ صورت مستثنیٰ کی ہے کہ اگر اس کا نائب حاضر ہو تو وہ غائب کے قائم مقام ہو جائے گا اور یہ نائب یا تو حقیقی ہوگا جیسے اس کا وکیل یا وصی یا وقف کا متولی وغیرہ مثلاً ورثاء میں سے کوئی تو وہ باقی لوگوں کی طرف سے فریق بن جائے گا، اسی طرح دین کے دو شرکاء میں سے ایک جیسا کہ حصکفی نے لکھا ہے[۳]۔

اور جس طرح حقیقی نائب کی موجودگی میں غائب کے خلاف فیصلہ کرنا صحیح ہوتا ہے، اسی طرح اس کے شرعی نائب کی موجودگی میں بھی صحیح ہوگا جیسے ایسا وصی جس کو قاضی مقرر کیا ہو یا حکمی نائب کی موجودگی میں بھی صحیح ہوگا یعنی غائب پر جس چیز کا دعوی ہے وہ حاضر پر دعوے کا سبب ہو مثلاً صاحب قبضہ کے خلاف ثبوت پیش کر دیا کہ اس نے یہ گھر فلاں غائب شخص سے خریدا ہے اور قاضی نے موجودہ قابض کے خلاف فیصلہ کر دیا تو یہ اس غائب کے خلاف بھی فیصلہ ہو جائے گا[۴]۔

---

(۱) الدرالمختار بہامش ردالمحتار ۴/ ۳۳۵، ۳۳۶۔

(۱) ردالمحتار ۴/ ۳۳۵، ۳۳۶۔

(۲) دفعہ (۱۸۳۰)۔

(۳) الدرالمختار بہامش ابن عابدین ۴/ ۳۳۶۔

(۴) الدرالمختار بہامش ردالمحتار ۴/ ۳۳۶، ۳۳۷۔

ان حضرات نے صراحت کی ہے کہ حاکم مدعی علیہ کے خلاف اس گواہی کی بنیاد پر فیصلہ کرسکتا ہے جو اس کے وکیل کی موجودگی میں پیش کیا گیا اگر وہ اس کے بعد بذات خود عدالت میں حاضر ہو جائے، اسی طرح اس کے برعکس صورت بھی جائز ہے (۱)۔

مالکیہ نے گواہوں کی سماعت اور ان کے تزکیہ کے بعد نہایت دور غائب شخص کے خلاف فیصلہ کرنا جائز قرار دیا ہے اور یہ مدعی کی طرف سے یمین قضاء کے ساتھ ہوگا اور قریب الغیبت شخص ان کے یہاں حاضر و موجود کی طرح ہے، دردیر نے کہا: قریب الغیبت جیسے دو تین دن کی غیبت امن کے ساتھ، اس کا حکم اس کے خلاف دعویٰ اور گواہوں کی سماعت کے بارے میں حاضر کے حکم کی طرح ہے اور نہایت دور غیبت والے شخص کے خلاف ہر چیز میں گواہوں کی سماعت اور ان کے تزکیہ کے بعد اور مدعی کی طرف سے یمین قضاء کے ساتھ فیصلہ کیا جائے گا کہ اس کا یہ حق مدعا علیہ پر ثابت ہے اور اس نے مدعا علیہ کو بری نہیں کیا ہے اور نہ غائب شخص نے اپنی طرف سے اس کی ادائیگی کے لئے کسی کو وکیل بنایا ہے اور نہ پورے یا بعض کو کسی پر حوالہ کیا ہے (۲)۔

امن و امان کے ساتھ دس دن اور خوف کے ساتھ دو دن اسی حکم میں ہیں یعنی ان میں غائب کے خلاف یمین قضاء کے ساتھ فیصلہ کرے گا بشرطیکہ عقار (جائداد) کے استحقاق کا مسئلہ نہ ہو اور اگر جائیداد کے استحقاق کا دعوی ہو تو اس کا فیصلہ نہیں کرے گا بلکہ دعوے کو غائب کے آنے تک مؤخر کرے گا، اس لئے کہ جائیداد میں بڑی کشاکش ہوتی ہے اور یمین قضاء ان کے یہاں مذہب میں واجب ہے، اس کے بغیر فیصلہ نامکمل ہوتا ہے (۳)۔

(۱) مجلۃ الاحکام العدلیہ: دفعہ (۱۸۳۱)۔
(۲) الشرح الصغیر ۴/ ۲۳۱۔
(۳) سابقہ مرجع ۴/ ۲۳۳۔

شافعیہ نے کہا: غائب کے خلاف فیصلہ جائز ہے اگر مدعی کے پاس گواہ ہوں اور وہ دعوی کرے کہ غائب منکر ہے اور اگر وہ کہے کہ وہ یعنی غائب اقرار کرنے والا ہے تو اس کا بینہ نہیں سنا جائے گا، اور اگر مدعی اس کو مطلق رکھے (یعنی غائب کے اقرار کا تذکرہ نہ کرے) تو اصح یہ ہے کہ اس کے گواہوں کی سماعت ہوگی، اس لئے کہ ہوسکتا ہے کہ غائب کی غیر موجودگی میں مدعی کو اس کے انکار کا علم نہ ہو اور اسے اپنا حق ثابت کرنے کی ضرورت ہو، لہذا اس کی غیر موجودگی کو اس کی خاموشی کی طرح قرار دیا جائے گا، دوسرا قول یہ ہے کہ گواہوں کی سماعت نہیں ہوگی، اس لئے کہ گواہوں کی ضرورت انکار کی صورت میں ہوتی ہے۔

قاضی کا فرض ہے کہ گواہوں کے بعد مدعی سے یہ حلف لے کہ حق اس کے ذمہ میں ثابت ہے، ایک قول ہے کہ یہ مستحب ہے اور اگر وکیل نے غائب پر دعویٰ کیا تو وکیل سے حلف لینا واجب نہیں بلکہ گواہوں کی بنیاد پر فیصلہ کردیا جائے گا اور دعوے کا مال اس کو دے دیا جائے گا اگر وہاں پر مدعا علیہ کا مال موجود ہو (۱)۔

پھر انہوں نے کہا: غائب جس کے خلاف گواہوں کی سماعت ہوتی ہے اور اس کے خلاف فیصلہ کیا جاتا ہے ایسا شخص ہے جو دور کی مسافت پر ہو اور دور کی مسافت یہ ہے کہ وہاں جاکر شام کو سویرے لوٹ نہ سکے، ایک قول ہے: یہ مسافت قصر ہے لیکن جو قریب مسافت پر ہو وہ حاضر کی طرح ہے، اس کی موجودگی کے بغیر اس کے خلاف گواہ کی سماعت نہ ہوگی، نہ اس کے خلاف فیصلہ کیا جائے گا الا یہ کہ وہ روپوش ہو یا قوت و شوکت کے سبب نہ آئے اور قاضی اس کو حاضر نہ کرسکے تو اس کی موجودگی کے بغیر اس کے خلاف فیصلہ کردیا جائے گا (۲)۔

(۱) مغنی المحتاج ۴/ ۴۰۶، ۴۰۸۔
(۲) مغنی المحتاج ۴/ ۴۱۴، ۴۱۵۔

حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ اگر کوئی شخص کسی دوسرے شہر میں غائب پر کسی حق کا دعوی کرے اور قاضی سے مطالبہ کرے کہ اس کے خلاف گواہوں کی سماعت کرے اور ان کی بنیاد پر اس کے خلاف فیصلہ کرے تو قاضی پر واجب ہے کہ اس کے مطالبہ کو تسلیم کرے اگر تمام شرائط موجود ہوں۔ یہ حقوق العباد کا حکم ہے، اس لئے کہ حضرت ابوسفیان کی بیوی کی حدیث ہے: انہوں نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول! ابوسفیان ایک بخیل آدمی ہیں مجھے اتنا خرچہ نہیں دیتے جو میرے اور میری اولاد کے لئے کافی ہو آپ ﷺ نے فرمایا: "خذي ما يكفيك وولدك بالمعروف"[1] (دستور کے مطابق اتنا لے لو جو تمہارے اور تمہاری اولاد کے لئے کافی ہو) (رسول اللہ ﷺ نے ان کی بیوی کے لئے فیصلہ کردیا حالانکہ ابوسفیان حاضر نہ تھے[2]۔

انہوں نے کہا: اگر فیصلہ سے قبل غائب آجائے تو اس کی حاضری پر فیصلہ موقوف ہوگا اور اگر وہ گواہوں پر جرح کردے تو اس کے خلاف فیصلہ نہیں کیا جائے گا، مدعی پر یہ لازم نہیں کہ اپنے ثابت گواہوں کے ساتھ یہ بھی حلف اٹھائے کہ اس کا حق باقی ہے لیکن احتیاط اسی میں ہے کہ اس سے حلف لیا جائے، اگر غائب کے خلاف کسی عین کا فیصلہ کیا گیا تو وہ عین مدعی کے سپرد کردی جائے گی اور اگر اس کے خلاف دین کا فیصلہ ہوا اور اس غائب کا مال موجود ہے تو اس سے اس کے دین کی ادائیگی کی جائے گی، ابن قدامہ نے کہا: یہ احتمال ہے کہ مدعی کے سپرد کچھ نہ کیا جائے تا آنکہ وہ کوئی کفیل لائے کہ اگر فریق مخالف نے آنے کے بعد اس کا دعوی باطل کردیا تو اس نے جو کچھ لیا ہے اس کا ضمان اس پر ہوگا[1]۔

(۱) حدیث: "خذي ما يكفيك وولدك بالمعروف" کی روایت بخاری (فتح الباری ۹/ ۵۰۷) اور مسلم (۳/ ۱۳۳۸) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے، الفاظ بخاری کے ہیں۔

(۲) کشاف القناع ۶/ ۳۵۳، ۳۵۵، المغنی لابن قدامہ ۹/ ۱۰۹۔

ب- حدود وقصاص میں غائب کے خلاف فیصلہ:

۴۷- جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ حدود میں غائب کے خلاف فیصلہ کرنا جائز نہیں ہے تاہم ان میں سے بعض حضرات حدود کے علاوہ میں اس کے جواز کے قائل ہیں۔

حنفیہ نے حدود وقصاص میں غائب کے خلاف فیصلہ کے ناجائز ہونے کی علت یہ بتائی ہے کہ یہ دونوں اقرار یا گواہی کے بغیر ثابت نہیں ہوتے، مجلس قضاء سے باہر اقرار کا اعتبار نہیں ہے، حدود و قصاص میں غائب کے خلاف گواہی جائز نہیں ہے حتی کہ طرفین امام ابوحنیفہ ومحمد نے بعض حدود کے نفاذ میں گواہوں کی موجودگی اور ان ہی سے آغاز ہونے کی شرط لگائی ہے جیسے حد رجم میں، یہ حد کو ٹالنے کے لئے احتیاطاً ہے، اور اگر سارے گواہ یا کوئی ایک گواہ غیر حاضر ہو تو ظاہر الروایہ کے مطابق حد ساقط ہوجائے گی، نیز اس لئے کہ گواہ جب سنگ سار کرنا شروع کریں گے تو رجم کے عمل کی عظمت ان کے دل میں پیدا ہو جو ان کو گواہی سے رجوع کرنے پر آمادہ کردے اور اس طرح مشہود علیہ سے حد ساقط ہوجائے[2]۔

شافعیہ نے قول (اظہر میں) قصاص اور حد قذف میں غائب کے خلاف فیصلہ کو جائز قرار دیا ہے، اس لئے کہ یہ آدمی کا حق ہے جو مال کے مشابہ ہے اور اللہ تعالی کے لئے حد یا اس کے لئے تعزیر میں انہوں نے اس کو ممنوع قرار دیا ہے، اس لئے کہ حق اللہ درگذر کرنے اور ٹالنے پر مبنی ہے کہ وہ بے نیاز ہے، آدمی کا حق اس کے خلاف ہے[3]۔

(۱) المغنی ۹/ ۱۱۰، ۱۱۱، کشاف القناع ۶/ ۳۵۴۔

(۲) البدائع ۷/ ۵۸، ابن عابدین ۳/ ۱۴۵، ۱۴۶، فتح القدیر ۴/ ۱۲۳۔

(۳) مغنی المحتاج ۴/ ۴۱۵۔

ان کے یہاں دوسرا قول مطلقاً ممانعت کا ہے، اس لئے کہ حد کے روکنے کی کوشش کی جاتی ہے، اس کا دروازہ کشادہ نہیں کیا جائے گا، تیسرا قول مطلقاً جواز کا ہے جیسے اموال اور وہ چیزیں جن میں حق اللہ اور حق العبد دونوں ہوں [۱]۔

حنابلہ نے کہا: حق اللہ جیسے زنا و چوری کی حد میں غائب کے خلاف فیصلہ نہیں کیا جائے گا البتہ چوری میں صرف مال کا فیصلہ کیا جائے گا، اس لئے کہ وہ آدمی کا حق ہے [۲]۔

ششم: حکم:

۷۵-حکم: حاکم کی طرف سے جھگڑے کو ختم کرنا اور اس کو مٹا دینا ہے [۳]، مالکیہ کی تعریف ہے: یہ جھگڑے کا فیصلہ کرنا ہے [۴]۔ایک دوسری تعریف ہے: اِلزام (پابند کرنا) کے طور پر خبر دینا [۵]۔

حنابلہ کی تعریف ہے: شرعی اِلزام (پابندی) کو پیدا کرنا اور جھگڑوں کا فیصلہ کرنا [۶]۔

حکم سے قبل دعوی ہونے کی شرط:

۷۶-حکم کے صحیح ہونے کے لئے شرط ہے کہ اس سے قبل صحیح دعوی ہو خاص طور پر جس کا تعلق حقوق العباد سے ہو [۷]، حنفیہ نے کہا: حکم قولی میں دعوے کی ضرورت ہے، حکم فعلی میں ضرورت نہیں ہے، ایک قول

(۱) سابقہ مراجع۔
(۲) المغنی لابن قدامہ ۹/ ۱۱۰، ۱۱۱، کشاف القناع ۶/ ۳۵۴۔
(۳) مجلۃ الاحکام: دفعہ (۱۷۸۶)۔
(۴) کفایۃ الطالب الربانی شرح رسالہ ابن ابوزید القیر وانی لعلی بن خلف منوفی ۴/ ۱۰۹ مطبعہ مدنی ۱۹۸۹ء۔
(۵) الشرح الصغیر ۴/ ۱۸۷۔
(۶) کشاف القناع ۶/ ۲۸۵۔
(۷) مجلۃ الاحکام: دفعہ (۱۸۲۹)۔

ہے کہ حکم فعلی حکم نہ ہوگا، اس کی دلیل یہ ہے کہ اصح قول کے مطابق قاضی کے شادی کرا دینے کے بعد بچہ و بچی کے لئے خیار بلوغ ثابت ہوتا ہے۔

قضاء ضمنی میں دعوے اور خصومت (جھگڑے) کی شرط نہیں، لہذا اگر دو آدمیوں نے ایک فریق کے خلاف کسی حق کی گواہی دی اور دونوں نے اس کا، اس کے باپ اور اس کے دادا کا نام لیا اور اس حق کا فیصلہ کر دیا گیا تو ضمنی طور پر اس کے نسب کا فیصلہ ہو جائے گا اگر چہ یہ فیصلہ نسب کے واقعہ میں نہ ہو [۱]۔

احکام میں قاضی کا طرزِ عمل:

۷۷- قاضی پر لازم ہے کہ کسی قضیہ میں فیصلہ نہ کرے تا آنکہ اس کے موضوع کو سمجھنے میں اس کو کوئی شک باقی نہ رہے اور اگر کسی مسئلہ میں اشکال پیش آئے تو اس کو چھوڑ دے، بعض حضرات نے کہا: کوئی حرج نہیں ہے کہ اس صورت میں صلح کا حکم دے دے اور جب اس کے لئے فیصلہ کی صورت واضح ہو تو صلح کو اختیار نہ کرے اور جو فیصلہ کرنا ضروری ہے وہ فیصلہ کر دے اور اگر اندیشہ ہو کہ فریقین میں فیصلہ نافذ کرنے سے مسئلہ سنگین نوعیت اختیار کر لے گا یا دونوں صاحب فضل و کمال ہوں یا دونوں میں قرابت ہو تو دونوں کو اٹھا کر آپس میں صلح کرنے کا حکم دے گا، حضرت عمرؓ نے فرمایا: رشتہ داروں میں فیصلہ روک کر انہیں لوٹا دو تا آنکہ وہ صلح کر لیں، اس لئے کہ فیصلہ کرنے سے کینہ پیدا ہوتا ہے [۲]۔

فقہاء سے مشورہ لینا:

۷۸- فقہاء کہتے ہیں کہ کسی حکم میں نقطہائے نظر میں اختلاف اور

(۱) ابن عابدین ۵/ ۴۲۴۔
(۲) تبصرۃ الحکام ۱/ ۳۷، ۳۹، معین الحکام رص ۲۱، بدائع الصنائع ۷/ ۱۳۔

دلائل میں تعارض ہوتو فقہاء سے مشورہ کرنا قاضی کے لئے مندوب ہے، اس لئے کہ فرمان باری ہے: "وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ"[1] (اور ان سے معاملات میں مشورہ لیتے رہئے)، حسن بصری نے کہا: رسول اللہ کو اس کی ضرورت نہ تھی لیکن اللہ نے چاہا کہ یہ حکام کے لئے طریقہ بن جائے، روایت میں ہے: "ما رأيت أحدا أكثر مشاورة لأصحابه من رسول اللهﷺ"[2] (رسول اللہ ﷺ صحابہ کرام سے جس قدر مشورہ کرتے تھے اس سے زیادہ مشورہ کرنے والا میں نے کسی کو نہیں دیکھا) حضرت ابو بکرؓ نے جدہ (دادی) کی میراث کے بارے میں لوگوں سے مشورہ کیا، حضرت عمر نے پیٹ کے بچہ کی دیت کے بارے میں مشورہ کیا، صحابہ کرامؓ نے شراب کی حد کے بارے میں آپس میں مشورہ کیا، روایت میں ہے کہ حضرت عمرؓ کے پاس صحابہ کرام کی ایک جماعت رہا کرتی تھی مثلاً حضرت عثمان، علی، طلحہ، زبیر اور عبدالرحمٰن بن عوفؓ، جب کوئی واقعہ پیش آتا تو ان سے مشورہ کرتے تھے، ابن قدامہ نے نقل کیا ہے کہ اس کے مستحب ہونے میں کسی کا اختلاف نہیں ہے اور اگر حکم نص یا اجماع یا قیاس جلی سے معلوم ہو تو قاضی کو کسی سے رائے لینے کی ضرورت نہیں ہے۔

شافعیہ میں سے قاضی حسین نے کہا: اگر حکم میں مشکل پیش آئے تو مشورہ کرنا واجب ہے ورنہ مستحب۔

عام لوگوں کی موجودگی میں فقہاء سے مشورہ نہیں کرنا چاہئے، اس لئے کہ اس سے عدالت کا رعب جاتا رہے گا اور لوگ اس پر جہالت کا الزام لگائیں گے البتہ لوگوں کو مجلس سے ہٹادے، پھر فقہاء سے مشورہ کرے اور اگر فقہاء کو اپنے پاس بیٹھانے سے ہچکچاہٹ محسوس ہو اور

(۱) سورۂ آل عمران/۱۵۹۔

(۲) حدیث: "ما رأيت أحداً أكثر مشاورة......" کی روایت ابن حبان (الاحسان ۱۱/ ۲۱۷) نے زہری کے قول سے کی ہے، اور وہ منقطع ہے۔

ان کے سامنے نہ بول سکے تو ان کو اپنے پاس نہ بیٹھائے بلکہ اگر کسی واقعہ کے حکم میں اس کو اشکال پیش آئے تو ان کے یہاں کسی کو بھیج کر معلوم کرالے[1]۔

مشاورت کا حکم ان نت نئے واقعات و مسائل میں ہے جن کے بارے میں پہلے سے کسی امام متبوع کا قول موجود نہ ہو یا وہ اجتہادی مسائل جن میں علماء کا اختلاف ہو تاکہ ان سے بحث و مذاکرہ کے ذریعہ اس کو کسی ممکنہ مخفی پہلو پر تنبہ ہو جائے یہاں تک کہ ان کے ذریعہ اس کے لئے طریقہ اجتہاد واضح ہو جائے اور وہ ان حضرات کے اجتہاد کے بجائے اپنے اجتہاد پر فیصلہ کرے اور اگر مشورہ کے بغیر فیصلہ کرے تو اس کا فیصلہ نافذ ہوگا بشرطیکہ نص یا اجماع یا نا قابل احتمال قیاس جلی کے خلاف نہ ہو۔

جس سے قاضی مشورہ لے گا اس میں شرط ہے کہ وہ امانت دار، کتاب و سنت، آثار، فقہاء کے اقوال، قیاس اور زبان عرب سے واقف ہو جیسا کہ امام شافعی نے صراحت کی ہے۔

بناء بریں جو بھی شرعی فتوی دے سکتا ہے احکام کے سلسلہ میں قاضی اس سے مشورہ لے سکتا ہے، اس میں مفتی کی شرائط کا اعتبار ہوگا، قاضی کی شرائط کا نہیں[2]۔

مفتی میں معتبر شرائط جاننے کے لئے دیکھئے: اصطلاح "فتوی" (فقرہ ۱۱-۲۰)۔

حکم کا لفظ:

۷۹ - جمہور فقہاء حکم (فیصلہ) کے لئے مخصوص الفاظ و معین صیغہ کی

(۱) مغنی المحتاج ۴/ ۳۹۱، تبصرۃ الحکام ۱/ ۳۸،۳۷، ۳۰، بدائع الصنائع ۷/ ۱۱، ۱۲، شرح منتہی الإرادات ۳/ ۴۷۰، الشرح الصغیر ۴/ ۱۹۵، المغنی لابن قدامہ ۹/ ۵۱، روضۃ القضاۃ للسمنانی ۱/ ۱۰۷، المبسوط للسرخسی ۱۶/ ۷۹۔

(۲) ادب القاضی للماوردی ۱/ ۲۶۱، ۲۶۴۔

شرط نہیں لگاتے بلکہ جس سے اِلزام (پابند کرنا) معلوم ہو وہ حکم ہے مثلاً کہے: میں نے متعینہ گھر کا مالک مدعی کو بنادیا یا اس عقد کو فسخ کردیا یا اس کو باطل کردیا یا اس کو رد کردیا اور اس جیسے دوسرے الفاظ جن سے حکم کے سلسلہ میں پہلے سے صحیح دعوی کے پائے جانے کے بعد نفی یا اثبات کا علم ہو[۱]۔

حنفیہ میں سے شمس الاسلام محمود اوزجندی کی رائے ہے کہ قاضی کا اس طرح کہنا ضروری ہے کہ میں نے فیصلہ کیا یا حکم کیا یا تم پر فیصلہ نافذ کردیا لیکن حنفیہ کے یہاں صحیح وہی ہے جس کے قائل جمہور ہیں اور یہ کہ قاضی کا اس طرح کہنا کہ میں نے فیصلہ کیا یا حکم کیا شرط نہیں ہے[۲]۔

شافعیہ کی رائے ہے کہ صحیح حکم کا صیغہ یہ ہے: میں نے یہ حکم یا ایسا فیصلہ کیا یا اس کا فیصلہ میں نے نافذ کردیا یا میں نے فریق پر اس کو لازم کردیا[۳]۔

اگر قاضی یوں کہے: میرے نزدیک ثابت ہوگیا کہ اس شخص کا فلاں پر یہ ہے تو کیا یہ حکم ہے؟ فقہاء کے یہاں مختلف فیہ ہے، مالکیہ ایک قول میں شافعیہ، حنابلہ اور بعض حنفیہ کی رائے ہے کہ اس کو حکم شمار نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ یہ اِلزام (پابند کرنا) نہیں جبکہ حکم الزام ہوتا ہے۔

ابو عاصم عامری کی رائے، حنفیہ میں سے شمس الائمہ حلوانی کا مختار، صدر شہید کا مختار، "فتاوی خانیہ" میں ہے اور اسی پر فتوی ہے کہ اگر قاضی یوں کہے: میرے نزدیک ثابت ہے تو یہ کافی ہے، اسی طرح اگر قاضی یوں کہے: میرے نزدیک ظاہر ہوا یا میرے نزدیک صحیح ہے یا

(۱) الفتاوی الہندیہ ۳/ ۲۲۷، الشرح الصغیر ۴/ ۲۲۷، الدسوقی ۴/ ۱۵۶، ۱۵۷، کشاف القناع ۶/ ۳۲۲، المغنی ۹/ ۷۵۔
(۲) الفتاوی الہندیہ ۳/ ۲۲۷۔
(۳) حاشیۃ الجمل علی شرح المنہج ۵/ ۳۵۰۔

کہے: مجھے معلوم ہوا تو یہ سب حکم ہے[۱]۔

مالکیہ نے کہا: اگر قاضی سے کسی حکم کے بارے میں پوچھا جائے اور وہ فتوی دے کہ ناجائز ہے یا صحیح نہیں ہے تو اس کا فتوی اختلاف کو ختم کرنے والا حکم (فیصلہ) نہ ہوگا، اس لئے کہ فتوی دینا حکم کو بتانا ہے، الزام نہیں ہے، البتہ اگر فسخ کرنے یا نافذ کرنے کا حکم کرے تو حکم ہوگا[۲]۔

حکم کا رجسٹر:

۸۰- دعوے پر نظر کرنے اور اس کا حکم صادر کرنے کے بعد قاضی کے لئے مسنون ہے کہ اپنے حکم کی دو کاپیاں تیار کرے اور اس میں صاحب حق اور اس کے مخالف فریق کے درمیان پیش آنے والے امور، دعوے کی سند (دلائل) اور قاضی کا اس میں اپنا فیصلہ درج کردے، اس کی ایک کاپی محکوم لہ (وہ شخص جس کے حق میں فیصلہ ہوا) کو دے دی جائے اور دوسری کاپی محکمۂ فیصلہ جات میں محفوظ کردے جس پر مہر ہو، فریقین کے نام ہوں اور اس کے لئے مطالبہ کی ضرورت نہیں[۳] اور اگر فریق مقدمہ اپنے لئے فیصلہ لکھنے کا مطالبہ کرے تو اس کو قبول کرنا قاضی پر واجب ہے[۴]، رجسٹر اور اس سے متعلقہ امور کے احکام کی تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "سجل" (فقرہ ۸ اور اس کے بعد کے فقرات)۔

حکم کی انواع:

۸۱- حکم یا تو قول کے ذریعہ پایا جاتا ہے جو دعوی دیکھنے کے بعد قاضی

(۱) الفتاوی الہندیہ ۳/ ۲۲۷، معین الحکام ص ۵۰۔
(۲) الشرح الصغیر ۴/ ۲۲۷، الدسوقی ۴/ ۱۵۷۔
(۳) حاشیۃ الجمل علی شرح المنہج ۵/ ۳۵۱، مجلۃ الاحکام العدلیہ: دفعہ (۱۸۲۷)۔
(۴) المغنی ۹/ ۷۵۔

کی طرف سے صادر ہوتا ہے مثلاً وہ یوں کہے: میں نے یہ لازم کر دیا یا فیصلہ کر دیا، یا قاضی کی طرف سے صادر ہونے والے فعل کے ذریعہ ہوتا ہے جیسے چھوٹی یتیم بچی کا نکاح کر دینا، یہ ان لوگوں کے نزدیک ہے جو قاضی کے فعل کو حکم کہتے ہیں، کیونکہ بعض فقہاء کی رائے ہے کہ قاضی کے افعال توثیقی کارروائی کی قبیل سے ہیں، اس لئے کہ اس میں پہلے سے دعوی ہونے کی شرط نہیں ہے۔

جب قاضی اپنا حکم صادر کردے گا تو یا تو محل نزاع شئی میں تصرف کے صحیح ہونے کا حکم کرے گا یا موجب (جیم کے زبر کے ساتھ تقاضے) کا حکم کرے گا اور کبھی اس کا فیصلہ استحقاق کا ہوتا ہے، کبھی ترک کرنے کا، کبھی حکم بالقصد ہوتا ہے، کبھی ضمنی۔ ان انواع کی تفصیل ذیل میں ہے:

الف-صحت وموجب کا حکم کرنا:

۸۲- سراج الدین بلقینی شافعی نے حکم بالصحۃ کی تعریف کی ہے: فیصلہ کا اختیار رکھنے والے شخص کی طرف سے کسی ایسے امر میں فیصلہ کرنا جو اس کے فیصلہ کے قابل ہے۔ اس کے نزدیک اس کا وجود اس کی ان شرائط کے ساتھ ثابت ہے جن کا ثبوت ممکن ہے کہ یہ امر اپنے اہل سے اپنے محل میں اس کے نزدیک شرعاً معتبر طریقہ پر صادر ہوا ہے اور صحت کا مطلب ہے کہ اس کا ایسا ہونا کہ اس پر اس کے آثار مرتب ہوں۔

صحت کا حکم تین چیزوں کا متقاضی ہے: تصرف کی اہلیت، تصرف کے صیغہ کا صحیح ہونا اور تصرف کا برمحل ہونا اور اسی وجہ سے اس میں ملکیت اور قبضہ کی شرط ہے۔

بلقینی نے حکم بالموجب کی تعریف یہ کی ہے: بااختیار شخص کا کسی ایسے امر کی وجہ سے جو اس کے نزدیک ثابت ہو ان آثار کے الزام کا حکم دینا جو اس امر پر اس کے نزدیک شرعاً معتبر طریقہ سے خاص طور پر یا عام طور پر مرتب ہوتے ہیں۔

موجب کا حکم (فیصلہ) دو امور کا متقاضی ہے: تصرف کی اہلیت، اس کے عبارت کا صحیح ہونا، لہذا ان دونوں کے موجب کا فیصلہ کیا جائے گا [1]۔

حکم بالصحۃ اور حکم بالموجب کے درمیان کئی فرق ہیں جن میں فقہاء کے یہاں اختلاف ہے مثلاً حکم بالصحۃ کا تعلق صادر ہونے والے عقد یعنی بیع یا وقف وغیرہ کے نفاذ سے ہوگا اور حکم بالموجب کا تعلق اس چیز کے صدور کے ثبوت سے اور جس سے صادر ہو، اس پر اس کی طرف سے صادر ہونے والی چیز کے تقاضے کے حکم سے ہوگا، یہ اس امر کے ثبوت کا متقاضی نہیں کہ مثلاً وہ بیع یا وقف کے وقت تک اس کا مالک تھا اور نہ حکم بالصحۃ میں معتبر بقیہ مذکورہ امور کا متقاضی ہے، بعض فقہاء نے باہمی اختلاف کے باوجود ان فرق کے شمار کرنے اور ان کی مثالیں ذکر کرنے میں بہت توسع سے کام لیا ہے، مزید تفصیل کے لئے ان کی اصل کتابوں سے رجوع کیا جائے [2]۔

حکم بالصحۃ حنفیہ و مالکیہ کے یہاں حکم کا اعلی درجہ ہے [3] اور اگر حکم بالموجب میں وہ تمام چیزیں مکمل موجود ہوں جو حکم بالصحۃ میں معتبر ہیں تو وہی زیادہ قوی ہوگا، اس لئے کہ اس میں ''اِلزام'' موجود ہوتا ہے اور اس کے ضمن میں حکم بالصحۃ بھی ہوتا ہے، بسا اوقات حکم بالموجب کے ضمن میں حکم بالصحۃ ہوتا ہے مثلاً اگر گواہوں نے اس کے پاس گواہی دی کہ یہ وقف ہے اور معین طریقہ پر اس کا مصرف ذکر کر دیا اور قاضی نے ان کی گواہی کے مقتضی کا فیصلہ کر دیا تو یہ فیصلہ ضمنی

(۱) تبصرۃ الحکام ۱/ ۱۰۲، ۱۰۴، معین الحکام رص ۴۹، ۵۰، مغنی المحتاج ۴/ ۳۹۵۔
(۲) التبصر ۱۵/ ۱۰۶، معین الحکام رص ۵۰، ۵۱، شرح منتہی الإرادات ۳/ ۴۷۵، ۴۷۶۔
(۳) التبصر ۱۵/ ۱۰۳، معین الحکام رص ۴۹۔

طور پر صحت کے فیصلہ اور موجب کے فیصلہ کو شامل ہوگا۔

مالکیہ کے نزدیک قاضی کے لئے موجب کا فیصلہ کرنا اسی وقت جائز ہے جب صحت کے حکم میں مطلوبہ شرائط پورے طور پر موجود ہوں [1]، ابن عابدین کی رائے ہے کہ موجب سے مراد جس کا حکم کرنا صحیح نہیں ہوتا ہے وہ ہے جو عقد کے تقاضوں میں داخل نہ ہو، چنانچہ بیع صحیح کا تقاضا ہے کہ فروخت کرنے والے کی ملکیت سے فروخت شدہ چیز نکل جائے، خریدار کی ملکیت میں داخل ہوجائے، ثمن اور مثمن ہر ایک میں تسلیم وتسلم کا استحقاق وغیرہ ہوجائے اور یہ چیزیں اگرچہ بیع کے موجبات میں داخل ہیں لیکن اس کے لازمی تقاضے ہیں، لہذا بیع کا حکم وفیصلہ کرنا ان امور کا فیصلہ کرنا بھی ہوگا، اس کے برخلاف اس میں شریک یا پڑوسی کے لئے مثلاً شفعہ کا ثبوت کہ یہ عقد کا لازمی تقاضا ہے کیونکہ بار ہا بیع ایسی ہوتی ہے جس میں شفعہ کا مطالبہ نہیں ہوتا تو اس کو بیع کا موجب کہیں گے، مقتضی نہیں کہلائے گا [2]۔

شافعیہ کی رائے ہے کہ حکم کی چھ انواع ہیں:

عقد مثلاً بیع کے صحیح ہونے کا حکم، اس کے موجب کا حکم، اس کے نزدیک ثابت چیز کے موجب کا حکم، اس کے نزدیک جس چیز پر گواہ قائم ہیں اس کے موجب کا حکم، اپنے خلاف جس چیز کا گواہ بنایا ہے اس کے موجب کا حکم اور گواہوں نے جس چیز کی گواہی دی ہے اس کے ثبوت کا حکم، ان میں سب سے ادنی آخری نوع ہے، اس لئے کہ اس میں زیادہ سے زیادہ گواہوں کی تعدیل (توثیق) کا حکم و فیصلہ ہوگا، اس کا فائدہ یہ ہے کہ دوسرے حاکم کو ان پر نظر ڈالنے کی ضرورت نہیں ہوگی، سب سے اعلی درجہ صحت کا حکم یا موجب کا حکم ہے ان دونوں میں سے کوئی ایک دوسرے سے اعلی نہیں ہے بلکہ یہ اشیاء کے لحاظ سے مختلف ہے، کسی چیز میں صحت کا حکم موجب کے حکم سے اعلی ہوتا ہے، کسی چیز میں اس کے برعکس، اکثر حالات میں صحت کا حکم موجب کے حکم کو مستلزم ہے اور اس کے برعکس بھی لیکن یہ ہمیشہ نہیں ہوگا، بسا اوقات دونوں ایک دوسرے سے الگ پائے جاتے ہیں، صحت کے علاحدہ پائے جانے کی مثال بیع بہ شرط خیار ہے، اس لئے کہ یہ صحیح ہے اور اس پر اس کا اثر مرتب نہیں ہوا، لہذا اس میں صحت کا حکم لگایا جائے گا، موجب کا حکم نہیں لگایا جائے گا، موجب کے علاحدہ پائے جانے کی مثال خلع شراب وغیرہ پر کہ یہ فاسد ہے لیکن اس پر اس کا اثر یعنی علاحدگی اور مہر مثل کا لازم ہونا مرتب ہوتا ہے، لہذا اسی میں موجب کا حکم لگایا جائے گا، صحت کا نہیں، اسی طرح سود اور چوری وغیرہ ہیں جن میں موجب کا حکم لگایا جائے گا، صحت کا نہیں [1]۔

حنابلہ نے کہا: صحت کا حکم قطعی طور پر ملکیت اور قبضہ کے ثبوت کو مستلزم ہے اور موجب کا حکم گواہ یا کسی اور ذریعہ مثلاً اقرار سے ثابت شدہ دعوے کے موجب کا حکم ہے، لہذا وہ دعوی جو ایسی چیز پر مشتمل ہو جو دعوی کردہ معاملہ مثلاً خرید وفروخت یا کرایہ داری کی صحت کا تقاضا کرے اس میں موجب کا فیصلہ صحت کا فیصلہ ہوگا، اس لئے کہ صحت اس کے دوسرے آثار کی طرح اس کے مقتضی میں داخل ہے اور اس صورت میں موجب کا حکم وفیصلہ علی الاطلاق زیادہ قوی ہے، اس لئے کہ اس میں وسعت ہے اور وہ صحت اور اس کے آثار کو شامل ہے لیکن اگر دعوی اس چیز پر مشتمل نہ ہو جو دعوی کردہ معاملہ کی صحت کا تقاضا کرے مثلاً کسی نے صرف یہ دعوی کیا کہ اس نے عین کو فروخت کیا ہے تو اس میں موجب کا حکم و فیصلہ صحت کا حکم نہ ہوگا، کیونکہ اس صورت میں دعوے کا مقتضی ان دونوں کے درمیان بیع کی صورت کا پایا جانا ہے، نہ یہ کہ وہ صحت بیع کے تقاضے پر مشتمل ہے، کیونکہ یہ ذکر

(۱) التبصرہ ۱/ ۱۰۸، ۱۰۹، معین الحکام رص ۵۳، ۵۴۔

(۲) ابن عابدین ۵/ ۳۹۷۔

(۱) مغنی المحتاج ۴/ ۳۹۴، ۳۹۵۔

نہیں کیا گیا کہ وہ عین فروخت کرنے والے کی ملکیت میں تھی اور نہ اس پر گواہ قائم ہوئے، حالانکہ عقد کی صحت اس پر موقوف ہے(۱)۔

ب-استحقاق وترک کا فیصلہ:

۸۳- مدعی اپنے دعوے میں برحق ظاہر ہوگا یا غلط، اب اگر برحق ظاہر ہوتو اس کے لئے استحقاق کا فیصلہ ہوگا اور اگر غلط ظاہر ہوتو اس کے لئے ترک کا فیصلہ کیا جائے گا۔

اول: یہ قاضی کا کلام کے ذریعہ فیصلہ کو اس شخص پر لازم کرتا ہے جس کے لئے فیصلہ ہوا ہو مثلاً کہے: میں نے فیصلہ کردیا یا لازم کردیا، لہذا تمہارے خلاف جس چیز کا دعوی ہے اسے اس دعوے دار کو دے دو یا اس کے سپرد کردو یا جس دین کا تم پر دعوی ہے اس کو ادا کردو۔

اس قضاء کو قضاء الزام، قضاء استحقاق اور قضاء ملک کہا جاتا ہے اور یہ مدعا علیہ کے پاس مدعی کے حق کے ظاہر ہونے کی حالت میں ہوتا ہے۔

دوم: یہ قاضی کا کلام کے ذریعہ مدعی کو جھگڑے سے روکنا ہے مثلاً کہے: تمہارا کوئی حق نہیں ہے تم کو مدعی علیہ کے ساتھ نزاع کرنے سے روک دیا گیا ہے اس قضاء کو قضاء ترک کہا جاتا ہے۔

قضاء استحقاق وقضاء ترک میں دوطرح سے فرق ہے:

وجہ اول: کسی واقعہ میں قضاء استحقاق کے طور پر مقضی علیہ (وہ شخص جس کے خلاف فیصلہ ہو) اس واقعہ میں کبھی بھی مقضی لہ (جس کے حق میں فیصلہ ہو) نہیں ہوگا۔

رہا قضاء ترک کے طور پر کسی واقعہ میں مقضی علیہ تو ممکن ہے کہ وہ مقضی لہ ہوجائے اگر وہ اسی واقعہ میں گواہوں کے ذریعہ اپنا دعوی ثابت کردے، اس کی مثال: ایک شخص نے دوسرے کے قبضہ میں موجود مال کا یہ کہہ کر دعوی کیا کہ یہ میرا مال ہے، مدعی علیہ نے انکار کیا اور مطالبہ پر حلف اٹھالیا اور مدعی کے خلاف ترک کا فیصلہ کردیا گیا پھر اگر اس کے بعد وہ اپنے دعوے پر گواہ پیش کردے تو اس کے لئے فیصلہ کردیا جائے گا۔

وجہ دوم: اگر کوئی تیسرا شخص دعوی کرے کہ محکوم بہ اس کا مال ہے تو قضاء ترک میں اس کا دعوی سنا جائے گا، قضاء استحقاق میں اس کا دعوی نہیں سنا جائے گا جب تک مقضی لہ کی طرف سے ملکیت ملنے کا دعوی نہ کرے، ہاں یہ دعوی کرنے کی صورت میں سنا جائے گا(۱)۔

ج-قضاء قولی اور قضاء فعلی:

۸۴- قاضی اپنے حدود ولایت اور دائرہ اختیار میں جو فیصلہ جاری کرتا ہے وہ یا تو قولی ہوگا ایسے الفاظ کے ذریعہ جو الزام پر دلالت کرتے ہیں جیسے میں نے لازم کیا، فیصلہ کیا یا میرے نزدیک ثابت ہوا یہ ان لوگوں کی رائے کے مطابق ہے جو ثبوت کو حکم مانتے ہیں یا ایسے الفاظ کے ذریعہ جو ترک پر دلالت کرتے ہیں جیسے میں نے مدعی کو مدعی علیہ سے تعرض کرنے سے منع کردیا، حکم قولی قصدی ہوتا ہے، ضمنی تبعاً داخل ہوتا ہے جیسے کسی نے کفیل پر مال کا دعوی کیا جو کفالت کا اقرار اور دین کا انکار کرنے والا ہے پھر اس نے کفیل کے خلاف دین پر دلیل پیش کردی اور اس کے خلاف اس دین کا فیصلہ کردیا گیا تو یہ اس کے خلاف قصداً فیصلہ ہوگا اور اصیل غائب کے خلاف ضمناً قضاء قولی کے لئے پہلے سے دعوی ہونا شرط ہے۔

یا اس کا فیصلہ فعل ہوگا، قاضی کے فعل کی دوصورتیں ہیں:

اول: جو محل حکم (فیصلہ) نہ ہو مثلاً کسی مکلّف عورت نے اپنی شادی کرانے کی اس کو اجازت دی اور اس نے اس کی شادی کرادی تو اس

---

(۱) شرح منتہی الإرادات ۳/ ۵۰۷، کشاف القناع ۶/ ۳۲۳۔

(۱) مجلۃ الاحکام العدلیہ: (۱۷۸۶)، شرح المجلہ للعلی حیدر ۴/ ۵۱۹، ۵۲۱۔

کا یہ فعل حکم و فیصلہ نہیں ہے، اس لئے کہ وہ اس عورت کا وکیل ہے۔

دوم: جو محل حکم ہو جیسے نابالغہ بچی کی شادی کرانا جس کا کوئی ولی نہ ہو، یہ بعض حضرات کے نزدیک حکم ہے، دوسرے حضرات کہتے ہیں: راجح یہ ہے کہ یہ حکم نہیں ہے، اس لئے کہ حکم کی شرط یعنی صحیح دعوی نہیں ہے، جو لوگ حکم فعلی کے قائل ہیں ان کے نزدیک اس میں پہلے سے دعوی ہونے کی شرط نہیں ہے [۱]۔

کسی چیز کی صفت بدلنے میں حکم و فیصلہ کا اثر:

۸۵ - مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ، اوزاعی، اسحاق، ابوثور، داؤد اور حنفیہ میں سے محمد، ابو یوسف اور زفر کی رائے ہے کہ قاضی کا اپنی مکمل شرائط کے ساتھ فیصلہ کسی چیز کو اپنی صفت سے نہیں ہٹاتا، لہذا وہ حرام کو محکوم لہ کے لئے حلال نہیں کرے گا اگر وہ اپنے دعوے میں جھوٹا ہو اور نہ حلال کو حرام کرے گا، اس لئے کہ قاضی ظاہر پر فیصلہ کرتا ہے، باطن کا اللہ مالک ہے، لہذا اگر وہ دو گواہوں کی گواہی سے جو بظاہر عادل ہوں فیصلہ کر دے تو اس کے فیصلہ کی وجہ سے باطن میں حلت حاصل نہ ہوگی، خواہ محکوم بہ مال ہو یا کچھ اور، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "إنما أنا بشر، وإنكم تختصمون إلي، ولعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض، فأقضي على نحو ما أسمع فمن قضيت له بحق أخيه شيئاً، فلا يأخذه، فإنما أقطع له قطعة من النار" [۲] (دیکھو! میں بھی آدمی ہوں اور تم لوگ میرے پاس اپنے جھگڑے لاتے ہو اور کبھی ایسا ہوتا ہے کہ بحث کرنے میں ایک فریق اپنی دلیل پیش کرنے میں زیادہ تیز ہوتا ہے اور میں اس کی بحث سن کر اس کے موافق فیصلہ کر دیتا ہوں، اب اگر میں کسی فریق کو اس کے بھائی کا کچھ حق دلا دوں تو وہ اس کو نہ لے، اس لئے کہ میں اس کو دوزخ کا ایک ٹکڑا دلا رہا ہوں)، لہذا اگر محکوم بہ نکاح ہو تو محکوم لہ کے لئے عورت سے استمتاع حلال نہیں ہوگا، عورت پر واجب ہے کہ حتی الامکان اس سے گریز کرے اور اگر عورت کو مجبور کر دیا جائے تو اس پر کوئی گناہ نہیں ہوگا، گناہ مرد پر ہوگا [۱]۔

امام ابو حنیفہ کی رائے ہے کہ قاضی کا فیصلہ ظاہراً و باطناً نافذ ہوتا ہے لیکن شرط یہ ہے کہ سبب معین کا دعوی ہو جیسے نکاح، بیع اور اجارہ، لہذا اگر فیصلہ جھوٹی گواہی پر مبنی ہو تو یہ عقود میں اور فسوخ جیسے اقالہ اور طلاق میں قابل نفاذ محل ہے اگر قاضی کو گواہوں کے جھوٹا ہونے کا علم نہ ہو، اس کی دلیل اس عورت سے حضرت علیؓ کا یہ قول ہے: تمہارے دونوں گواہوں نے تمہاری شادی کرا دی [۲]۔

رہا ان امور میں جو کسی سبب سے انشاء کے قابل نہ ہوں جیسے املاک مرسلہ یعنی جو سبب ملک اور وراثت اور نسب کے ذکر سے خالی ہو تو باطناً نافذ نہ ہوگا، امام ابو حنیفہ سے ایک روایت ہے کہ ہبہ، صدقہ اور حقیقی قیمت سے کم میں بیع کے دعاوی میں فیصلہ باطناً نافذ نہ ہوگا اگر فیصلہ کی بنیاد جھوٹی گواہی ہو، اسی طرح ان کے نزدیک باطناً نافذ نہ ہوگا اگر محل قابل نفاذ نہ ہو مثلاً کسی دوسرے شخص کے نکاح یا عدت میں موجود عورت کی زوجیت کا دعوی کرے اور اس کو جھوٹے گواہوں سے ثابت کر دے [۳]۔

---

(۱) ابن عابدین ۵/ ۴۲۳، ۴۲۴، کشاف ۶/ ۳۲۲۔

(۲) حدیث: "إنما أنا بشر ......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۳/ ۱۵۷) اور مسلم (۳/ ۱۳۳۷) نے حضرت ام سلمہؓ سے کی ہے، اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

(۱) القوانین الفقہیہ رص ۱۹۶، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۱۵۶، الشرح الصغیر ۴/ ۲۲۳، مغنی المحتاج ۴/ ۳۹۷، الروضہ ۱۱/ ۱۵۲، ۱۵۳، المغنی ۹/ ۵۸، ۵۹، شرح منتہی الإرادات ۳/ ۵۰۰، شرح المجلہ للعلی حیدر ۴/ ۵۲۰۔

(۲) اثر علی: "شاهداك زوجاك"، کو ابن قدامہ نے المغنی (۹/ ۵۹) میں ذکر کیا ہے، ہمارے سامنے جو ماخذ ہیں ان میں یہ اثر نہیں ملا۔

(۳) فتح القدیر ۵/ ۴۹۲، شرح مجلۃ الاحکام العدلیہ للعلی حیدر ۴/ ۶۰۵، ۶۰۶، ابن عابدین ۵/ ۴۰۵۔

مجتہد فیہ مسائل میں حکم وفیصلہ کا اثر:

۸۶- مالکیہ، حنابلہ، بعض شافعیہ اور حنفیہ (چند مسائل میں استثناء کے ساتھ) کی رائے ہے کہ مجتہد فیہ مسائل میں قاضی کا اپنے غلبہ ظن اور اپنے اجتہاد پر فیصلہ ظاہراً و باطناً نافذ ہوگا، اختلاف کو اٹھادے گا اور مقضی بہ ہی ظاہراً و باطناً اللہ تعالی کا حکم ہو جائے گا، اس کی مثال: قاضی کا شفعۂ جوار کا فیصلہ کرنا جبکہ مقضی لہ کا مذہب اس کو جائز قرار نہیں دیتا ظاہراً و باطنا نافذ ہوگا اور مؤخر الذکر شخص کے لئے اس شفعہ کی وجہ سے لینا جائز ہے، ابواسحاق اسفرائینی کی رائے اور شافعیہ میں سے غزالی کے یہاں مختار یہ ہے کہ فیصلہ باطناً نافذ نہ ہوگا، بعض شافعیہ نے کہا: اگر محکوم لہ کو دلیل کا علم ہو تو اس کے حق میں باطناً یہ فیصلہ نافذ نہ ہوگا اور شفعہ جوار کی وجہ سے اس کو لینا اس کے لئے حلال نہ ہوگا اور اگر وہ عامی ہو تو اس کے حق میں باطناً نافذ ہوگا اور اس کی وجہ سے لینا اس کے لئے جائز ہوگا [۱]۔

فیصلہ کو منسوخ کرنا:

۸۷- اگر قاضی نے کسی مسئلہ میں نص نہ ہونے کی وجہ سے یا مسئلہ اجماعی نہ ہونے کی وجہ سے اپنے اجتہاد سے فیصلہ کیا تو اس کو دوسرے اجتہاد سے جو اس کے سابق ظن کے قریب اور اس کے مناقض ہو، منسوخ نہیں کرے گا، صرف اپنا وہ فیصلہ منسوخ کرے گا جو نص کتاب اللہ یا سنت متواترہ یا اجماع یا قیاس جلی کے خلاف ہو تاہم اس میں فقہاء کے یہاں اختلاف ہے اور قاضی اپنے یا دوسرے کے فیصلہ کو کب توڑے گا اس کی تفصیل اصطلاح (نقض) میں دیکھیں [۲]۔

(۱) ابن ابی الدم رص ۱۶۹، ۱۷۰، روضۃ القضاۃ ار ۲۲۳، شرح منتہی الإرادات ۳ر۵۰۱، الشرح الصغیر ۴ر۲۲۰۔

(۲) ابن ابی الدم رص ۱۶۴، تبصرۃ الحکام ار ۷۰، معین الحکام رص ۳۲، المغنی ۹ر۵۶۔

تراجم فقہاء

جلد ۳۳ میں آنے والے فقہاء کا مختصر تعارف

الف

ابراہیم حلبی: یہ ابراہیم بن محمد حلبی ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

ابراہیم نخعی: یہ ابراہیم بن یزید ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن ابی داؤد (۲۳۰-۳۱۶ھ)

عبداللہ بن سلیمان بن الاشعث بن اسحاق، ابوبکر بن ابی داؤد سجستانی، امام، علامہ، حافظ، شیخ بغداد، صاحب تصانیف تھے، ان کے والد ان کو سجستان سے لے کر سفر میں نکلے، ان کے ساتھ مشرق و مغرب کا چکر لگایا، علماء وقت سے ان کو حدیث سنوائی، انہوں نے خراسان، جبال، اصفہان، فارس، بصرہ، بغداد، کوفہ، مدینہ، شام، مکہ، مصر اور جزیرہ میں حدیث سنی، بغداد کو وطن بنایا، سوجھ بوجھ والے عالم وحافظ حدیث تھے۔

انہوں نے علی خشرم مروزی، ابوداؤد سلیمان بن معبد سنجی، سلمہ بن شبیب، محمد بن یحیی ذہلی، اور احمد بن از ہر نیساپوری وغیرہ سے حدیث روایت کی اور خود ان سے ابوبکر بن مجاہد مقری، ابوبکر شافعی اور دارقطنی وغیرہ نے حدیث روایت کی۔

ابوذر ہروی نے کہا: ہمیں ابوحفص بن شاہین نے بتایا، انہوں نے کہا: ہمیں ابن ابی داؤد نے (کئی سال) حدیث املاء کرائی، میں نے ان کے ہاتھ میں کبھی کتاب نہیں دیکھی، وہ زبانی املاء کراتے تھے، ابوبکر خطیب نے کہا: فقیہ، عالم اور حافظ تھے، ابوعبدالرحمٰن سلمی نے کہا: میں نے دارقطنی سے ابن ابی داؤد کے متعلق پوچھا تو انہوں نے کہا: ثقہ ہیں۔

بعض تصانیف: **"المسند"، "السنن"، "التفسیر"، "القراءات"** اور **"الناسخ والمنسوخ"** ہیں۔

[طبقات الحنابلہ ۲/۵۱؛ میزان الاعتدال ۲/ ۴۳۳؛ سیر اعلام النبلاء ۱۳/۲۲۱؛ النجوم الزاہرہ ۳/ ۲۲۲]

ابن ابی زید قیروانی: یہ عبداللہ بن عبدالرحمٰن ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن ابی الفتح (۶۴۵-۷۰۹ھ)

محمد بن ابی الفتح بن ابی الفضل، شمس الدین، ابوعبداللہ، بعلی، فقیہ، محدث، نحوی تھے، انہوں نے بعلبک میں فقیہ محمد الیونینی، اور دمشق میں ابراہیم بن خلیل، محمد بن الہادی اور عمر کرمانی وغیرہ سے حدیث سنی، وہ حدیث میں مشغول رہے، اس کی طلب کی تھی، خود پڑھا اور ابن ابی عمر وغیرہ سے علم فقہ حاصل کیا، بالآخر اس میں ماہر ہوگئے اور فتوی دیا۔

جامع دمشق میں ایک طویل زمانہ تک حنابلہ کی محراب میں امامت کی اور وہاں صالح بن صاحب حمص کے حلقہ میں درس دیا، "صدریہ" میں درس دیا، مدرسہ حنبلیہ وغیرہ مدارس کو دوبارہ بنایا، ایک وقت تک حنبلیہ میں درس دیتے رہے، طویل زمانہ تک فتوی دیا، ان سے ایک جماعت نے علم کی تکمیل کی اور ان سے فائدہ اٹھایا۔ ذہبی نے کہا: اپنے مذہب، عربیت اور حدیث میں امام تھے، کثیر الفوائد، راسخ عالم

تھے، بہت سی مفید کتابیں لکھیں، ثقہ، صالح، متواضع، سلف کے طریقہ پر گامزن تھے۔

بعض تصانیف: "المطلع علی أبواب المقنع"، "شرح الرعاية" (دونوں فقہ میں ہیں) فقہ ونحو میں ان کے بہت سے حواشی ہیں نیز "شرح الجرجانية" اور "شرح الألفية لابن مالک"۔

[الذیل علی طبقات الحنابلہ ۲/۳۵۶-۳۵۸؛ مفاتیح الفقہ الحنبلی ر ص ۱۳۲]

ابن ابی لیلی: یہ محمد بن عبدالرحمٰن ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن ابی ہریرہ: یہ الحسین بن الحسین ہیں:
ان کے حالات ج ۱۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن الاثیر: یہ المبارک بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

ابن الاعرابی: یہ محمد بن زیاد ہیں:
ان کے حالات ج ۳۰ ص...... میں گذر چکے۔

ابن الانباری: یہ محمد بن القاسم ہیں:
ان کے حالات ج ۲۶ ص...... میں گذر چکے۔

ابن البنّا: یہ الحسن بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۲۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن تیمیہ (تقی الدین): یہ احمد بن عبدالحلیم ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن تیمیہ: یہ عبدالسلام بن عبداللہ، ابوالبرکات ہیں:
ان کے حالات ج ۲۲ ص...... میں گذر چکے۔

ابن جریر طبری: یہ محمد بن جریر ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

ابن جزی: یہ محمد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن الجلاب: یہ عبیداللہ بن الحسن ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن جماعہ: یہ ابراہیم بن عبدالرحیم ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

ابن جماعہ: یہ عبدالعزیز بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

ابن الحاج: یہ محمد بن محمد مالکی ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

ابن الحاجب: یہ عثمان بن عمر ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن حامد: یہ حسن بن حامد ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ...... میں گذر چکے۔

ابن حبیب: یہ عبدالملک بن حبیب ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ...... میں گذر چکے۔

ابن حجر عسقلانی: یہ احمد بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ...... میں گذر چکے۔

ابن حجر مکی: یہ احمد بن حجر ہیتمی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ...... میں گذر چکے۔

ابن دقیق العید: یہ محمد بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۴ ص ...... میں گذر چکے۔

ابن رجب: یہ عبدالرحمٰن بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ...... میں گذر چکے۔

ابن رشد: یہ محمد بن احمد (جد) ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ...... میں گذر چکے۔

ابن رشد: محمد بن احمد (حفید) ہیں۔
ان کے حالات ج ۱ ص ...... میں گذر چکے۔

ابن سبکی: یہ عبدالوہاب بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ...... میں گذر چکے۔

ابن سریج: یہ احمد بن عمر ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ...... میں گذر چکے۔

ابن سلمہ: یہ ایاس بن سلمہ ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص ...... میں گذر چکے۔

ابن السمعانی: یہ منصور بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ...... میں گذر چکے۔

ابن سیرین: یہ محمد بن سیرین ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ...... میں گذر چکے۔

ابن شبرمہ: یہ عبداللہ بن شبرمہ ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ...... میں گذر چکے۔

ابن عابدین: یہ محمد امین بن عمر ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ...... میں گذر چکے۔

ابن عامر شامی (۸-۱۱۸ھ)

عبداللہ بن عامر بن یزید بن تمیم بن ربیعہ بن عامر، ابوعمران، شامی، یحصبی، قراء سبعہ میں سے تھے، ولید بن عبدالملک کی خلافت میں دمشق کے قاضی رہے، قراءت میں امام شام تھے، شام میں قراءت کی ریاست انہیں پر ختم ہوئی، جامع دمشق کے امام تھے، حافظ ابوعمرو نے کہا: انہوں نے ابوالدرداء اور مغیرہ بن ابی شہاب وغیرہ سے زبانی پڑھ کر علم قراءت حاصل کیا، ابوعلی اہوازی نے کہا: عبداللہ بن عامر امام، عالم، اپنے کام میں ثقہ، اپنی روایت میں حافظ، اپنے حافظ کے

پختہ، صاحب فہم ومعرفت، اپنے معاملات میں سیدھے، افاضل علماء، خیار تابعین اور عظیم رواۃ سے اپنی روایت میں سچ تھے، وہ دینی اعتبار سے متہم نہ تھے، ان کے یقین میں کسی کو شک نہ تھا، ان کی امانت داری میں کسی کو شبہ نہ تھا، اپنی روایت میں وہ مطعون نہ تھے، صحیح نقل کرنے والے تھے۔

صحابہ کی ایک جماعت مثلاً معاویہ بن ابی سفیانؓ، نعمان بن بشیرؓ واثلہ بن بن اسقعؓ اور فضالہ بن عبیدؓ سے ان کا سماع ثابت ہے۔

[غایۃ النہایہ ۱/ ۴۲۳؛ تہذیب التہذیب ۵/ ۲۷۴؛ میزان الاعتدال ۲/ ۵۱؛ الأعلام ۴/ ۹۵]

ابن عباس: یہ عبداللہ بن عباس ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن عبدالبر: یہ یوسف بن عبداللہ ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

ابن عبدالحکم: یہ محمد بن عبداللہ ہیں:

ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

ابن عبدالسلام (۶۷۶/ ۷۴۹ھ)

یہ محمد بن عبد السلام بن یوسف بن کثیر، ابوعبداللہ، ہواری، منستری ہیں، ابن عبدالسلام سے مشہور ہیں، فقیہ، مالکی اور تونس کے قاضی جماعہ تھے، وہ منستر افریقہ میں ''مہدیہ'' اور ''سوسہ'' کے درمیان ایک مقام سے منسوب ہیں، ۷۳۴ھ میں تونس کے قاضی ہوئے، وہ حق کے معاملہ میں کسی بادشاہ یا امیر کی رورعایت نہیں کرتے تھے، امام، حافظ اور عالم بالحدیث تھے، ان میں ترجیح کی اہلیت وصلاحیت تھی، ان کو علم اصول وعربیت، علم کلام اور علم بیان میں رسوخ حاصل تھا، انہوں نے عظیم مشائخ کی ایک جماعت کا زمانہ پایا اور ان سے کسب فیض کیا مثلاً معمر ابوعبداللہ ابن ہارون اور ابن جماعہ اور خود ان سے ابن حیدرہ، ابن عرفہ، خالد بلوی اور ابن خلدون وغیرہ نے حاصل کیا وہ تدریس وفتوی پر فائز رہے۔

بعض تصانیف: ''شرح جامع الأمهات لابن الحاجب'' (فقہ مالکی میں) اور ''دیوان فتاوی'' ہیں۔

[تاریخ قضاۃ الاندلس ص ۱۶۱؛ الدیباج ص ۳۳۶؛ نیل الابتہاج ص ۲۴۲؛ شجرۃ النور الزکیہ ص ۲۱۰؛ الأعلام ۷/ ۷۷]

ابن العربی: یہ محمد بن عبداللہ ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن عرفہ: یہ محمد بن محمد بن عرفہ ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن عقیل: یہ علی بن عقیل ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

ابن عماد: یہ محمد بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ۱۳ ص...... میں گذر چکے۔

ابن عمر: یہ عبداللہ بن عمر ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن عیینہ: یہ سفیان بن عیینہ ہیں:
ان کے حالات ج ۷ ص...... میں گذر چکے۔

ابن فرحون: یہ ابراہیم بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن قاسم عبادی: یہ احمد بن قاسم ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن القاسم: یہ محمد بن قاسم ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن قتیبہ: یہ عبداللہ بن مسلم ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

ابن قدامہ: یہ عبداللہ بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن قندس (۸۰۹-۸۶۱ھ)
ابوبکر بن ابراہیم بن یوسف، بعلی، ثم صالحی، دمشقی، حنبلی، ابن قندس کے نام سے شہرت پائی، فقہ، اصول فقہ، تفسیر، فرائض، عربیت، منطق اور معانی و بیان میں ماہر عالم تھے، تاج بن بردس سے فقہ پڑھی اور ایک طویل مدت تک ان کے ساتھ ساتھ رہے، بالآخر انہوں نے ان کو افتاء اور تدریس کی اجازت دے دی، شہاب الدین بن ناظر الصباحیہ سے اپنے امام کی مسند سنی، دوسرے حضرات سے بھی اس کو سنا، تحصیل علوم پر مسلسل توجہ دی، بالآخر صاحب فنون عالم بن گئے، فقہ، اصول فقہ اور تفسیر وغیرہ علوم میں متبحر ہوگئے، حد درجہ ذہانت، صحیح فہم، قوت حافظہ، فصاحت و طلاقت لسانی کے ساتھ اکثر فضائل میں ان کو وافر حصہ ملا تھا، ان کے شاگرد علاء الدین مرداوی نے ان کا تعارف یہ کرایا ہے: وہ بحث و تحقیق میں اپنے زمانہ کے علامہ تھے، ابن ابی عذیبہ نے کہا: شام میں حنابلہ کے شیخ، امام، مفتی، عالم اور زاہد تھے۔

بعض تصانیف: "حاشية على المحرر" اور "حاشية على الفروع لمحمد بن مفلح المقدسي" ہیں۔

[الضوء اللامع ۱۱/ ۱۴، ۱۵؛ شذرات الذهب ۷/ ۳۰۰؛ الأعلام ۳/ ۵۵]

ابن قیم الجوزیہ: یہ محمد بن ابی بکر ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن کثیر: یہ اسماعیل بن عمر ہیں:
ان کے حالات ج ۷ ص...... میں گذر چکے۔

ابن کثیر (۴۵-۱۲۰ھ)
یہ عبداللہ بن کثیر بن عمرو بن عبداللہ بن زاذان بن فیروزان بن ہرمز ابو معبد، مکی، داری ہیں، قراءت میں اہل مکہ کے امام تھے، انہوں نے عبداللہ بن السائب، مجاہد بن جبر، اسماعیل بن عبداللہ القسط، اسماعیل بن مسلم اور جریر بن حازم وغیرہ سے زبانی پڑھ کر علم قراءت حاصل کیا۔ اصمعی نے کہا: میں نے ابو عمرو سے پوچھا: آپ نے ابن کثیر سے پڑھا ہے؟ تو انہوں نے کہا: مجاہد کے پاس قرآن ختم

کرنے کے بعد میں نے ان کے پاس قرآن ختم کیا، ابن کثیر عربیت میں مجاہد سے بڑے عالم تھے، انہیں مجاہد نے کہا کہ عبداللہ مکہ میں تاوفات قراءت کے متفق علیہ امام رہے، سفیان بن عیینہ نے کہا: میں نے ۱۲۰ھ میں ابن کثیر داری کے جنازہ میں شرکت کی، وہ قراء سبعہ میں سے تھے، فارسی الاصل تھے۔

[غایۃ النہایہ فی طبقات القراء ۱/۴۴۳؛ وفیات الاعیان ۱/۲۵۰؛ الأعلام ۴/۱۱۵]

ابن کثیر: یہ محمد بن اسماعیل ہیں:
ان کے حالات ج۴ص......میں گذر چکے۔

ابن الماجشون: یہ عبدالملک بن عبدالعزیز ہیں:
ان کے حالات ج۱ص......میں گذر چکے۔

ابن ماجہ: یہ محمد بن یزید ہیں:
ان کے حالات ج۱ص......میں گذر چکے۔

ابن مبارک: یہ عبداللہ بن مبارک ہیں:
ان کے حالات ج۲ص......میں گذر چکے۔

ابن محیصن (؟-۱۲۳ھ)

یہ محمد بن عبدالرحمٰن بن عبداللہ بن محمد بن عبداللہ بن محیصن، ابویحییٰ، مکی، سہمی ہیں، ''الاعلام'' میں ہے: ابوحفص ابن کثیر کے بعد اہل مکہ کے مقری اور مکہ کے قراء میں عربیت کے سب سے بڑے عالم تھے، انہوں نے اسحاق خزاعی اور محمد بن اسحاق وغیرہ سے زبانی پڑھ کر علم قراءت سیکھا اوران سے زبانی پڑھ کر علم قراءت حاصل کرنے والوں میں محمد بن احمد المؤدب، الحسن بن عمر بن ابراہیم اور محمد بن اشتہ وغیرہ ہیں وہ حدیث میں ''لابأس'' (ٹھیک ہی) تھے، ان سے مسلم ترمذی اورنسائی نے ایک روایت نقل کی ہے۔

[غایۃ النہایہ ۲/۱۶۳؛ العبر ۱/۱۵۷؛ الأعلام ۶/۱۸۹]

ابن مسعود: یہ عبداللہ بن مسعود ہیں:
ان کے حالات ج۱ص......میں گذر چکے۔

ابن مفلح: یہ محمد بن مفلح ہیں:
ان کے حالات ج۴ص......میں گذر چکے۔

ابن المنذر: یہ محمد بن ابراہیم ہیں:
ان کے حالات ج۱ص......میں گذر چکے۔

ابن منصور: یہ محمد بن منصور ہیں:
ان کے حالات ج۷ص......میں گذر چکے۔

ابن المواز: یہ محمد بن ابراہیم ہیں:
ان کے حالات ج۲ص......میں گذر چکے۔

ابن ناجی: یہ قاسم بن عیسی ہیں:
ان کے حالات ج۶ص......میں گذر چکے۔

ابن نجیم: یہ زین الدین بن ابراہیم ہیں:
ان کے حالات ج۱ص......میں گذر چکے۔

ابن نجیم: یہ عمر بن ابراہیم ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن ہلال: یہ احمد بن عمر ہیں:
ان کے حالات ج ۱۷ ص...... میں گذر چکے۔

ابن الہمام: یہ محمد بن عبدالواحد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن وکیل: یہ محمد بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج ۲۵ ص...... میں گذر چکے۔

ابن وہب: یہ عبداللہ بن وہب مالکی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابواسحاق شیرازی: یہ ابراہیم بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

ابواسحاق مروزی: یہ ابراہیم بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

ابوبکر جصاص: یہ احمد بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابوبکر الصدیق:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابوبکر محمد بن الفضل: یہ محمد بن الفضل ہیں:
ان کے حالات ج ۲۰ ص...... میں گذر چکے۔

ابوبکرہ: یہ نفیع بن الحارث ہیں:
ان کے حالات ج ۵ ص...... میں گذر چکے۔

ابوثور: یہ ابراہیم بن خالد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابوجعفر مدنی (؟-۱۳۲)

یزید بن القعقاع، ابوجعفر، مدنی، مخزومی، قاری، قراء عشرہ میں سے ایک، جلیل القدر معروف تابعی ہیں، کہا جاتا ہے کہ ان کا نام جندب بن فیروز ہے اور ایک قول: فیروز ہے، انہوں نے حضرت عبداللہ بن عیاش بن ابی ربیعہ، حضرت عبداللہ بن عباس اور حضرت ابوہریرہ کو قرآن پڑھ کر سنایا، اوران سے حدیث روایت کی، اوران سے قراءت نقل کرنے والوں میں نافع بن ابی نعیم، سلیمان بن مسلم بن جماز اور عبدالرحمٰن بن زید بن اسلم وغیرہ ہیں۔

یحییٰ بن معین نے کہا: قراءت میں اہل مدینہ کے امام تھے، اسی وجہ سے ان کو ''قاری'' کہا جاتا ہے، ثقہ اور کم حدیث روایت کرنے والے تھے، ابن ابی حاتم نے کہا: میں نے اپنے والد سے ان کے بارے میں پوچھا تو انہوں نے کہا: صالح الحدیث (قابل احتجاج حدیث روایت کرنے والے) ہیں، امام مالک نے کہا: ابوجعفر ایک نیک آدمی تھے، مدینہ میں لوگوں کو قراءت پڑھاتے تھے۔

[غایۃ النہایہ ۲/۳۸۲؛ وفیات الاعیان ۲/۲۷۸؛ الأعلام ۸/۱۸۶]

ابوجعفر ہندوانی: یہ محمد بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج ۴ ص...... میں گذر چکے۔

[تہذیب الکمال ۳۶۸/۸؛ تہذیب التہذیب ۱۷۸/۳؛ میزان الاعتدال ۶۶۹/۱]

ابوحامد اسفرائینی: یہ احمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابوحامد غزالی: یہ محمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابوحنیفہ: یہ نعمان بن ثابت ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابوالخطاب: یہ محفوظ بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابوالدرداء: یہ عویمر بن مالک ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

ابوزیاد (؟-؟)

یہ خیار بن سلمہ ہیں، ابوزیاد ان کا شمار شامیوں میں ہوتا ہے، انہوں نے ام المومنین حضرت عائشہؓ سے روایت کی اور خود ان سے خالد بن معدان نے روایت کی، ان کا ذکر ابن حبان نے کتاب ''الثقات'' میں کیا ہے، ابوداؤد اور نسائی نے ایک روایت بواسطہ خالد بن معدان، خیار بن سلمہ سے نقل کی ہے کہ انہوں نے حضرت عائشہؓ سے پیاز کے بارے میں دریافت کیا تو حضرت عائشہؓ نے فرمایا: رسول اللہ ﷺ نے جو آخری کھانا کھایا تھا اس میں پیاز تھی۔

ابوسعید خدری: یہ سعد بن مالک ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابوشامہ: یہ عبدالرحمٰن بن اسماعیل ہیں:
ان کے حالات ج ۴ ص...... میں گذر چکے۔

ابوالعالیہ: یہ رفیع بن مہران ہیں:
ان کے حالات ج ۶ ص...... میں گذر چکے۔

ابوعبید: یہ القاسم بن سلام ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابوعبیدہ بن الجراح:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

ابوعمرو بصری (۷۰-۱۵۴ھ)

یہ زبان بن العلاء بن عمار بن العریان بن عبداللہ بن الحسین بن حارث، ابوعمرو مازنی، بصری، ائمہ لغت وادب اور قراء سبعہ میں سے تھے، انہوں نے مکہ ومدینہ میں علم قراءت حاصل کیا، کوفہ وبصرہ میں بھی بہت سے لوگوں سے علم قراءت سیکھا، قراء سبعہ میں ان سے زیادہ مشائخ کسی کے نہیں ہیں، انہوں نے انس بن مالک وغیرہ سے حدیث سنی، الحسن بن ابی الحسن بصری، حمید بن قیس الاعرج، ابوالعالیہ

رفیع بن مہران الریاحی، سعید بن جبیر اور عطاء بن ابی رباح وغیرہ سے علم قراءت سیکھا اور ان سے پڑھ کر اور سن کر قراءت نقل کرنے والوں میں احمد بن محمد بن عبداللہ لیثی، احمد بن موسی لولوی اور اسحاق بن یوسف بن یعقوب انباری وغیرہ ہیں، ابن الجزری نے کہا: صدق وثقاہت اور زہد کے ساتھ ساتھ وہ قرآن اور عربیت کے سب سے بڑے عالم تھے، اصمعی نے کہا: میں نے ابوعمرو کو یہ کہتے ہوئے سنا: میں نے اپنے سے پہلے اپنے سے بڑا عالم نہیں دیکھا، اصمعی نے کہا: میں نے ابوعمرو کے بعد ان سے بڑا عالم نہیں دیکھا، ان کے بہت سے واقعات اور منقولہ اقوال ملتے ہیں، صولی کی ایک کتاب: "اخبار أبی عمرو بن العلاء" ہے۔

[غایۃ النہایہ ۱/ ۲۸۸؛ فوات الوفیات ۱/ ۱۶۴؛ الاعلام ۳/ ۷۲]

ابوقلابہ: یہ عبداللہ بن زید ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابومحمد مکی: یہ عبداللہ بن عبیداللہ ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

ابوموسی اشعری: یہ عبداللہ بن قیس ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابونصر محمد بن سلام (؟-۳۰۵ھ)

یہ محمد بن سلام، ابونصر بلخی ہیں، ان کا ذکر فتاوی میں کبھی ان کے نام کے ساتھ، کبھی ان کی کنیت کے ساتھ اور کبھی دونوں کے ساتھ آتا ہے، یہ بڑے مرتبے کے حامل ہیں، صاحب الجواہر نے کہا: میرے خیال میں محمد بن سلام اور نصر بن سلام (جن کا ذکر اس کتاب کے اپنے اپنے باب میں ہے) وہ یہی ابونصر بن سلام ہیں، ان کے فتاوے ہیں۔

[الجواہر المضیئہ ۲/ ۲۶۸، الفوائد البہیہ ص ۱۶۸]

ابوہریرہ: یہ عبدالرحمٰن بن صخر ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابویعلی: یہ محمد بن حسین ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابویوسف: یہ یعقوب بن ابراہیم ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابی بن کعب:

ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

ابی مالکی: یہ محمد بن خلیفہ ہیں:

ان کے حالات ج ۸ ص...... میں گذر چکے۔

احمد بن حنبل:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

اذرعی: یہ احمد بن حمدان ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ازہری: یہ محمد بن احمد ازہری ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

اسحاق بن راہویہ:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

اسروشنی: یہ محمد بن محمود ہیں:
ان کے حالات ج ۲۰ ص...... میں گذر چکے۔

اسماء بنت ابی بکر الصدیق:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

اسماعیل بن علیہ (۱۱۰-۱۹۳ھ)
یہ اسماعیل بن ابراہیم بن مِقْسَم، ابوبشر، بصری، اسدی ہیں، ابن علیہ کے نام سے مشہور ہوئے، انہوں نے اسحاق بن سوید عدوی، ایوب بن تمیمہ سختانی، حکم بن ابان عدنی، حمید الطویل، داؤد بن نصر طائی اور داؤد بن ابو ہند وغیرہ سے حدیث روایت کی، خود ان سے ابراہیم بن دینار، ابراہیم بن طہمان، ابراہیم بن عبداللہ حاتم ہروی، ابراہیم بن ناصح، احمد بن ابراہیم موصلی، احمد بن محمد بن حنبل اور احمد بن منیع بغوی نے روایت کی، علی بن الجعد نے شعبہ کا یہ قول نقل کیا ہے: ابن علیه ريحانة الفقهاء (فقہاء میں چنبیلی کا مقام رکھتے تھے)، احمد بن محمد بن القاسم بن محرز نے یحیی بن معین کا قول نقل کیا ہے: وہ ثقہ، مامون، صدوق، صاحب ورع وتقوی مسلمان تھے، ابوداؤد سجستانی نے کہا: ابراہیم بن علیہ اور بشر بن مفضل کو چھوڑ کر ہر محدث سے خطا ہوئی، نسائی نے کہا: ثقہ ثبت ہیں، محمد بن سعد نے کہا: اسماعیل حدیث میں ثقہ، ثبت، اور حجت تھے، بصرہ کے صدقات پر مامور رہے، ہارون کی خلافت کے اخیر میں بغداد میں عہدہ ''مظالم'' پر مامور رہے۔
[تاریخ الخطیب ۶/ ۲۳۴؛ تہذیب الکمال ۳/ ۲۳-۳۳؛ تاریخ الکبیر ۱/ ۱/ ۳۴۲]

اشہب: یہ اشہب بن عبدالعزیز ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

اصبہانی: یہ الحسین بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۶ ص...... میں گذر چکے۔

اعمش: یہ سلیمان بن مہران ہیں:
ان کے حالات ج ۲۲ ص...... میں گذر چکے۔

امام الحرمین: یہ عبدالملک بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

ام سلمہ: یہ ہند بنت ابی امیہ ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

انس بن مالک:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

اوزاعی: یہ عبدالرحمٰن بن عمرو ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ب

بابرتی: یہ محمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

باجی: یہ سلیمان بن خلف ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

بجیرمی: یہ سلیمان بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱۲ ص...... میں گذر چکے۔

بخاری: یہ محمد بن اسماعیل ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

براء بن عازب:
ان کے حالات ج ۶ ص...... میں گذر چکے۔

بغوی: یہ الحسین بن مسعود ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

بلقینی: یہ عمر بن رسلان ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

بنانی: یہ محمد بن الحسن ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

بہوتی: یہ منصور بن یونس ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

بیضاوی: یہ عبداللہ بن عمر ہیں:
ان کے حالات ج ۱۰ ص...... میں گذر چکے۔

بیہقی: یہ احمد بن الحسین ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

ت

ترمذی: یہ محمد بن عیسی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

تقی الدین: یہ احمد بن عبدالحلیم بن تیمیہ ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

تمرتاشی: یہ محمد بن صالح ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

ث

ثوری: یہ سفیان بن سعید ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ج

جابر بن زید:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

جابر بن عبداللہ:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

جرجانی: یہ علی بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۴ ص...... میں گذر چکے۔

جصاص: یہ احمد بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

جوینی: یہ عبداللہ بن یوسف ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ح

حارث عکلی: یہ الحارث بن یزید ہیں:
ان کے حالات ج۲۱ ص...... میں گذر چکے۔

حسن بن زیاد:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

حسن بصری: یہ حسن بن یسار ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

حسن بن صالح:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

حصکفی: یہ محمد بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

حطاب: یہ محمد بن محمد بن عبدالرحمٰن ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

حکم: یہ الحکم بن عتیبہ ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

حمزہ کوفی (۸۰-۱۵۶ھ)

یہ حمزہ بن حبیب بن عمارہ بن اسماعیل، ابوعمارہ، کوفی، تیمی، قراء سبعہ میں سے تھے، قراءت کے عالم تھے، ان کی قراءت کے مقبول ہونے پر اجماع ہے، انہوں نے سلیمان اعمش، حمران بن اعین، ابواسحاق سبیعی، اور محمد بن عبدالرحمٰن بن ابی لیلی وغیرہ سے زبانی پڑھ کر علم قراءت حاصل کیا اور ان سے ابراہیم بن ادہم، ابراہیم بن اسحاق بن راشد، ابراہیم بن علی بن ازرق، اسحاق بن یوسف ازرق اورحمزہ بن القاسم احول وغیرہ نے قراءت نقل کی، عاصم واعمش کے بعد قراءت کی امامت ان ہی کو ملی، وہ امام حجت، ثبت، کتاب اللہ پر عمل پیرا، فرائض کے ماہر، عربیت کے عالم، حافظ حدیث، عابد، صاحب زہد وخشوع تھے، عبداللہ عجلی نے کہا: ابوحنیفہ نے حمزہ سے کہا: دو چیزوں میں آپ ہم پر غالب ہیں، ہم ان دونوں میں آپ سے برابری نہیں کرسکتے، قرآن اور فرائض۔ ثوری نے کہا: حمزہ نے کتاب اللہ کا کوئی حرف اثر وروایت کے بغیر نہیں پڑھا۔

[غایۃ النہایہ ۱/۲۶۱؛ تہذیب التہذیب ۳/۲۷؛ میزان الاعتدال ۱/۲۸۴؛ الأعلام ۲/۲۷۷]

حموی: یہ احمد بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ۱۰ ص...... میں گذر چکے۔

خ

خرشی: یہ محمد بن عبداللہ ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

خرقی: یہ عمر بن الحسین ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

خصاف: یہ احمد بن عمرو ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

خطابی: یہ حمد بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

خلف القاری (۱۵۰-۲۲۹ھ)

یہ خلف بن ہشام بن ثعلب بن خلف بن ثعلب بن ہشیم، ابومحمد، اسدی، بغدادی، قراء عشرہ میں سے تھے، وہ عالم، عابد اور ثقہ تھے، دس سال کی عمر میں قرآن حفظ کیا، سلیم بن عیسی، عبدالرحمٰن بن ابی حماد، یعقوب بن خلیفہ اعشی وغیرہ سے زبانی پڑھ کر قرآن سیکھا اور ان سے پڑھ کر اور سن کر قراءت روایت کرنے والے احمد ہیں ابراہیم ورّاقہ، ان کے بھائی اسحاق بن ابراہیم، ابراہیم بن علی قصار، احمد بن یزید

حلوانی ادریس بن عبدالکریم حداد اور احمد بن زہیر وغیرہ ہیں۔

[غایۃ النہایہ ۱/۲۷۲؛ تاریخ بغداد ۸/۳۲۲؛ الأعلام ۲/۳۱۲]

خلیل: یہ خلیل بن اسحاق ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

د

دارمی: یہ عبداللہ بن عبدالرحمٰن ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

دردیر: یہ احمد بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

دسوقی: یہ محمد بن احمد دسوقی ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ر

رازی: یہ احمد بن علی جصاص ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

رازی: یہ محمد بن عمر ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

راغب: یہ الحسین بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ۶ ص...... میں گذر چکے۔

رافعی: یہ عبدالکریم بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ربیعۃ الرائے: یہ ربیعہ بن فروخ ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

رحیبانی: یہ مصطفیٰ بن سعد ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

روبانی: یہ عبدالواحد بن اسماعیل ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ز

زرارہ بن اوفی (؟ - ۹۳ھ)

زرارہ بن اوفی، ابوحاجب، حرشی، عامری، بصری، قاضی بصرہ تھے، انہوں نے عمران بن حصین، المغیرہ بن شعبہ، ابو ہریرہ، عبداللہ بن سلام، ابن عباس اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہم وغیرہ سے روایت نقل کی، عجلی اور نسائی نے کہا: ثقہ ہیں، ابن حبان نے ان کا ذکر ثقات میں کیا ہے۔

ان سے بہز بن حکیم، ثابت بن عمارہ حنفی، قتادہ بن دعامہ اور یونس بن عبید وغیرہ نے حدیث روایت کی، عبدالواحد بن غیاث نے ابوجناب القصاب کے حوالہ سے کہا: ہمیں زرارہ بن اوفی نے فجر کی نماز پڑھائی، جب وہ: ''فَإِذَا نُقِرَ فِي النَّاقُوْرِ''[مدثر/۸] پر پہنچے تو زور کی چیخ ماری اور انتقال کر گئے۔

[سیر اعلام النبلاء ۴/۵۱۶؛ تہذیب الکمال ۹/۳۳۹؛ تہذیب التہذیب ۳/۳۲۲]

زرقانی: یہ عبدالباقی بن یوسف ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

زرکشی: یہ محمد بن بہادر ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

زفر: یہ زفر بن الہذیل ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

زکریا انصاری: یہ زکریا بن محمد انصاری ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

زہری: یہ محمد بن مسلم ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

زید بن ثابت:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

زیلعی: یہ عثمان بن علی ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

س

سالم: یہ سالم بن عبداللہ ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

سبکی: یہ علی بن عبدالکافی ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

سحنون: یہ عبدالسلام بن سعید ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

سرخسی: یہ محمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

سعد بن ابی وقاص:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

سعید بن جبیر:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

سعید بن المسیب:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

سفیان بن عیینہ:
ان کے حالات ج ۷ ص...... میں گذر چکے۔

سلیمان الجمل (؟-۱۲۰۴ھ)
یہ سلیمان بن عمر بن منصور، ابوداؤد، عجیلی، شافعی، مصری، ازہری ہیں، "الجمل" کے نام سے شہرت پائی، فقیہ، مفسر اور بعض علوم میں ماہر تھے، شیخ حفنی اور دوسرے فقہاء عصر مثلاً شیخ عطیہ اجھوری سے علم فقہ حاصل کیا اور ان کے اسباق میں بہت زیادہ پابندی کے ساتھ شریک رہے، صلاح وعفتِ نفس میں مشہور تھے، شیخ حفنی نے ان کو خلیج کے اور اپنے مکان سے متصل مسجد کا امام وخطیب مقرر کیا تھا، مدرسہ اشرفیہ اور مشہد حسینی میں فقہ، حدیث اور تفسیر کے درس دئے، ان کے پاس طلبہ کی کثرت تھی۔

بعض تصانیف: "الفتوحات الإلهية بتوضيح تفسير الجلالين بالرقائق الخفية"، "فتوحات الوهاب بتوضيح شرح منهج الطلاب للرملی"، "المواهب المحمدية بشرح الشمائل الترمذية" اور "الفتوحات الأحمدية بالمنح المحمدية على متن الهمزية للبوصيری"۔

[حلیۃ البشر ۲/ ۶۹۲، ۶۹۳؛ معجم المؤلفین ۴/ ۲۷۱؛ ہدیۃ العارفین ۱/ ۴۰۶]

سہل بن ابی حثمہ:
ان کے حالات ج ۹ ص...... میں گذر چکے۔

سہل بن سعد ساعدی:
ان کے حالات ج ۸ ص...... میں گذر چکے۔

سیوطی: یہ عبدالرحمٰن بن ابی بکر ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ش

شاشی: غالباً یہ محمد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

شافعی: یہ محمد بن ادریس ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

شبراملسی: یہ علی بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

شربینی: یہ محمد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

شریح: یہ شریح بن الحارث ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

شعبی: یہ عامر بن شراحیل ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

شلبی: یہ احمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۹ ص...... میں گذر چکے۔

شمس الأئمہ حلوانی: یہ عبدالعزیز بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

شوکانی: یہ محمد بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

شیخ ابومحمد بن عبدالسلام: یہ عبدالعزیز بن عبدالسلام ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

شیخین:
اس لفظ کی مراد ج ۱ ص...... میں گذر چکی ہے۔

شیرازی: یہ ابراہیم بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

ص

صاحب الانصاف: یہ علی بن سلیمان مرداوی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

صاحب البحر الرائق: یہ زین الدین بن ابراہیم ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

صاحب البدائع: یہ ابوبکر بن مسعود ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

صاحب التتمہ: یہ عبدالرحمٰن بن مامون ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

صاحب تنویر الابصار: یہ محمد بن عبداللہ بن احمد خطیب غزی حنفی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

صاحب الحاوی: یہ عبدالغفار بن عبدالکریم قزوینی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ...... میں گذر چکے۔

صاحب الحاوی: یہ علی بن محمد ماوردی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ...... میں گذر چکے۔

صاحب الدر المختار: یہ محمد بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ...... میں گذر چکے۔

صاحب الشامل: یہ عبدالسید محمد بن عبدالواحد ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص ...... میں گذر چکے۔

صاحب الشرح الکبیر: یہ محمد بن احمد دسوقی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ...... میں گذر چکے۔

صاحب الکلیات: یہ ایوب بن السید الشریف ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ...... میں گذر چکے۔

صاحب المغنی: یہ عبداللہ بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ...... میں گذر چکے۔

صاحب المطلع: یہ محمد بن ابی الفتح بعلی ہیں:
دیکھئے: ابن ابی الفتح۔

صاحب النہر: یہ عمر بن ابراہیم بن نجیم ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ...... میں گذر چکے۔

صاحبین:
اس لفظ کی مراد ج ۱ ص .... میں گذر چکی۔

صُبَیّ بن معبد (؟-؟)
یہ صبی بن معبد تغلبی کوفی ہیں، انہوں نے حضرت عمر بن الخطابؓ سے حج وعمرہ ایک ساتھ کرنے کی روایت نقل کی اور اس میں زید بن صُوحان اور سلمان بن ربیعہ کا قصہ مذکور ہے، اور ہذیم بن عبداللہ تغلبی سے نقل کیا گیا ہے، خود ان سے ابراہیم نخعی، زر بن حبیش، ابووائل شقیق بن سلمہ، عامر شعبی، مسروق بن الاجدع اور ابواسحاق سبیعی نے روایت کی ہے، ابن حبان نے ان کا تذکرہ اپنی کتاب ''الثقات'' میں کیا ہے، ان سے ابوداؤد، نسائی اور ابن ماجہ نے روایت لی ہے ذہبی نے کہا: ثقہ ہیں، مسلمہ بن قاسم نے کتاب ''الصلہ'' میں کہا: تابعی ثقہ ہیں، انہوں نے حضرت عمر بن الخطاب اور عام صحابہ کرام کا دیدار کیا ہے۔
[تہذیب التہذیب ۴/۴۰۹-۴۱۰؛ تہذیب الکمال ۱۳/ ۱۱۳، ۱۱۴؛ طبقات ابن سعد ۶/ ۱۴۵]

صفوان بن امیہ (؟-۴۱ھ)
یہ صفوان بن امیہ بن خلف بن وہب بن حذافہ، ابووہب، قریشی، جمحی، مکی، صحابی، فصیح اور سخی تھے، دور جاہلیت واسلام میں قریش کے اشراف میں سے تھے، فتح مکہ کے بعد مسلمان ہوئے، مولفۃ القلوب میں سے تھے، جنگ یرموک میں شریک ہوئے، واقدی نے اپنی سند سے روایت کیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے مکہ میں صفوان بن امیہ سے پچاس ہزار قرض مانگا تو انہوں نے قرض دے دیا، مسلم میں حضرت صفوان کا یہ قول مروی ہے کہ میں خدمت نبوی میں حاضر ہوا، آپ نے مجھے عطاء فرمایا اور پھر عطاء فرماتے رہے حتی کہ آپ میرے

نزدیک سب سے زیادہ محبوب ہوگئے، انہوں نے رسول اللہ ﷺ سے حدیث روایت کی اور خود ان سے ان کے لڑکے امیہ، عبداللہ اور عبدالرحمٰن اور ان کے پوتے صفوان بن عبداللہ بن صفوان، سعید بن المسیب، عطاء، طاؤس اور عکرمہ وغیرہ نے روایت کی۔

[تہذیب التہذیب ۴/ ۴۲۴؛ الاصابہ ترجمہ/ ۴۰۶۸؛ سیر اعلام النبلاء ۲/ ۵۶۲؛ الأعلام ۳/ ۲۹۶]

ط

طاؤس بن کیسان:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

طحاوی: یہ احمد بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ع

عائشہ:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

عاصم بن ابی النجود (؟-۱۲۷ھ)

یہ عاصم بن بہدلہ، ابی النجود (بفتح نون وضم جیم) ابوبکر، اسدی، کوفی، کوفہ کے شیخ القراء، اور قراء سبعہ میں سے ایک ہیں، تابعی اور کوفہ کے باشندہ تھے، قراءات میں ثقہ اور حدیث میں صدوق (سچے) تھے، کتب ستہ میں ان کی حدیث موجود ہے، ابن الجزری نے کہا: فصاحت، اتقان، تحریر اور تجوید کے جامع تھے، قرآن کے سب سے خوش الحان قاری تھے، ابوبکر بن عیاش نے کہا: میں نے بے شمار مرتبہ ابواسحاق سبیعی کو یہ کہتے ہوئے سنا: میں نے عاصم بن ابی النجود سے بڑا قاری قرآن نہیں دیکھا، انہوں نے زر بن حبیش اور ابوعبدالرحمٰن سلمی وغیرہ سے زبانی پڑھ کر علم قراءت حاصل کیا، ان سے ابان بن تغلب اور ابان بن یزید عطار وغیرہ نے قراءت کی روایت کی، عبداللہ بن احمد بن حنبل نے کہا: میں نے اپنے والد سے عاصم بن بہدلہ کے بارے میں پوچھا تو انہوں نے کہا: نیک، صالح، صاحب خیر، ثقہ آدمی تھے، میں نے ان سے دریافت کیا کہ آپ کی پسندیدہ ترین قراءت کیا ہے؟ انہوں نے فرمایا: اہل مدینہ کی قراءت، ورنہ پھر عاصم کی قراءت۔ ابوزرعہ اور ایک جماعت نے ان کی توثیق کی ہے، ابوحاتم نے کہا: وہ محل صدق ہیں۔

[غایۃ النہایہ ۱/ ۳۴۶؛ تہذیب التہذیب ۵/ ۱۳۸؛ میزان الاعتدال ۲/ ۵؛ الأعلام ۳/ ۲۴۸]

عبدالرحمٰن بن اسود:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

عبدالرحمٰن بن شبل (؟- زمانۂ امارت معاویہ میں وفات ہوئی)

عبدالرحمٰن بن شبل بن عمرو بن زید بن بجدہ بن مالک بن لوذان،

انصاری، اوسی، انصار کے ایک نقیب تھے، انہوں نے رسول اللہ ﷺ سے حدیث روایت کی اور خود ان سے تمیم بن محمود، ابوراشد حبرانی، یزید بن حمیر اور ابوسلامہ اسود نے روایت کی، عبدالصمد بن سعید نے ان کا ذکر ان صحابہ میں کیا ہے جو حمص میں قیام پذیر ہوئے، ابوزرعہ دمشقی نے کہا: شام میں قیام کرلیا تھا، جوزجانی نے اپنی تاریخ میں بطریق ابوراشد حبرانی لکھا ہے کہ ہم لوگ حضرت معاویہ کے ساتھ ایک مکان میں تھے، انہوں نے عبدالرحمٰن بن شبل کے پاس کہلوا بھیجا کہ آپ قدیم فقہاء صحابہ میں سے ہیں، لہذا آپ لوگوں میں کھڑے ہوکر وعظ کہیں۔

[الاصابہ ۲/ ۴۰۳؛ اُسدالغابہ ۳/ ۲۵۵؛ تہذیب التہذیب ۶/ ۱۹۳]

عبداللہ بن احمد بن حنبل:

ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

عبداللہ بن جعفر:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

عبداللہ بن سہل:

دیکھئے: ابولیلی بن عبداللہ۔

عبداللہ بن عمرو:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

عبداللہ بن المبارک:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

عبدالملک بن عمیر (؟-۱۳۶ھ)

یہ عبدالملک بن عمیر بن سوید بن جاریہ (اور ''السیر'' میں اس کی جگہ حارثہ ہے) ابوعمرو، قریشی، لخمی، انہوں نے حضرت علی بن ابی طالب، اور ابوموسی اشعریؓ کا دیدار کیا، انہوں نے عبداللہ بن الزبیر، مغیرہ بن شعبہ، نعمان بن بشیر، عبدالرحمٰن بن ابی لیلی، علقمہ بن وائل اور عبداللہ بن الحارث وغیرہ سے روایت کی اور خود ان سے ان کے لڑکے موسی، ثوری، نخعی، شریک اور سفیان بن عیینہ وغیرہ نے روایت کی، بخاری نے کہا: عبدالملک بن عمیر نہایت فصیح لوگوں میں تھے، احمد عجلی نے کہا: ان کو ابن قبطہ کہا جاتا ہے، یہ کوفہ کے قاضی تھے، صالح الحدیث ہیں، انہوں نے سو سے زائد احادیث روایت کیں، وہ حدیث میں ثقہ ہیں، صالح بن احمد بن حنبل نے اپنے والد سے نقل کیا ہے کہ سماک بن حرب عبدالملک بن عمیر سے حدیث میں اچھے تھے، اس کی وجہ یہ ہے کہ عبدالملک کے بارے میں حفاظ کا اختلاف ہے۔

[سیر اعلام النبلاء ۵/ ۴۳۸؛ تہذیب الکمال ۱۸/ ۳۸۰؛ تہذیب التہذیب ۶/ ۴۱۱]

عثمان بن عفان:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

عدوی: یہ علی بن احمد مالکی ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

عرباض بن ساریہ (؟-۷۵ھ)

عرباض بن ساریہ، ابونجیح، سلمی، صحابی ہیں، وہ اہل صفہ میں سے تھے، انہوں نے نبی کریم ﷺ سے اور عبیدہ بن الجراح سے روایت

کی، ان سے ان کی بیٹی ام حبیبہ نے روایت کی، اسی طرح ان سے عبدالرحمٰن بن عمر سلمی، سوید بن جبلہ سلمی، عمرو بن اسود عنسی، ابوامامہ باہلی اور عبدالرحمٰن بن عائذ وغیرہ نے روایت ضمضم بن زرعہ نے شریح بن عبید کے حوالہ سے کہا: عتبہ بن عبید کہا کرتے تھے کہ عرباض مجھ سے بہتر ہیں، اور عرباض کہتے تھے، عتبہ مجھ سے بہتر ہیں، وہ مجھ سے ایک سال قبل خدمت نبوی میں پہنچ گئے تھے، ابوبکر بن برقی نے کہا: ان کی دس سے زیادہ احادیث ہیں۔

[تہذیب التہذیب ۷/ ۱۷۴، اسدالغابہ ۳/ ۳۹۹، سیر اعلام النبلاء ۳/ ۴۱۹، الاستیعاب ۳/ ۱۲۳۸]

عروہ بن الزبیر:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

عزالدین عبدالسلام: یہ عبدالعزیز بن عبدالسلام ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

عکرمہ:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

علائی: یہ خلیل بن کیکلدی ہیں:

ان کے حالات ج ۱۴ ص...... میں گذر چکے۔

علی بن ابی طالب:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

عمادالنیہی (؟-۵۴۸ھ)

یہ عبدالرحمٰن بن عبداللہ بن عبدالرحمٰن بن الحسین بن محمد، عمادالدین، ابومحمد، نیہی (سجستان واسفرائن کے درمیان ایک چھوٹے سے شہر "نیہ" سے منسوب ہے) ہیں، فقیہ، شافعی اور محدث تھے، ابن سمعانی نے کہا: بغوی سے علم فقہ حاصل کیا، علماء کی ایک بڑی جماعت نے ان کے پاس سے فراغت حاصل کی، وہ مذہب کے حافظ اور حدیث واشاعت حدیث کے خواہاں تھے۔

بعض تصانیف: مذہب شافعی میں ایک کتاب ہے۔

[الانساب للسمعانی ۵/ ۵۵۳؛ شذرات الذہب ۴/ ۱۴۸؛ معجم المؤلفین ۵/ ۱۵۰]

عمران بن حصین:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

عمر بن الخطاب:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

عمر بن عبدالعزیز:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

عمرو بن حزم:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

عمرو بن شعیب:

ان کے حالات ج ۴ ص...... میں گذر چکے۔

عمرو بن العاص:
ان کے حالات ج۶ ص...... میں گذر چکے۔

عینی: یہ محمود بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج۲ ص...... میں گذر چکے۔

غ

غزالی: یہ محمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص...... میں گذر چکے۔

ف

فخر الاسلام بزدوی: یہ علی بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص...... میں گذر چکے۔

الفخر الرازی: یہ محمد بن عمر ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص...... میں گذر چکے۔

فضلی: یہ عثمان بن ابراہیم ہیں:
ان کے حالات ج۴ ص...... میں گذر چکے۔

ق

قاسم بن عبد الرحمٰن:
ان کے حالات ج۱۸ ص...... میں گذر چکے۔

قاسم بن محمد:
ان کے حالات ج۲ ص...... میں گذر چکے۔

قاضی ابوبکر بن الطیب: یہ محمد بن الطیب ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص...... میں گذر چکے۔

قاضی ابویعلی: یہ محمد بن الحسین ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص...... میں گذر چکے۔

قاضی حسین: یہ حسین بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج۲ ص...... میں گذر چکے۔

قاضیخان: یہ حسن بن منصور ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص...... میں گذر چکے۔

قاضی عیاض: یہ عیاض بن موسیٰ ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

قتادہ بن دعامہ:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

قرافی: یہ احمد بن ادریس ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

قرطبی: یہ محمد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

قفال: یہ محمد بن احمد الحسین ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

قلیوبی: یہ احمد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ک

کاسانی: یہ ابوبکر بن مسعود ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

کرخی: یہ عبیداللہ بن حسن ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

کمال الدین بن الہمام: یہ محمد بن عبدالواحد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

کنون: یہ محمد بن مدنی ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ل

لخمی: یہ علی بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

لیث بن سعد:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

م

مازری: یہ محمد بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ...... میں گذر چکے۔

مالک: یہ مالک بن انس ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ...... میں گذر چکے۔

ماوردی: یہ علی بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ...... میں گذر چکے۔

متولی: یہ عبدالرحمٰن بن مامون ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ...... میں گذر چکے۔

مجاہد بن جبر:
ان کے حالات ج ۱ ص ...... میں گذر چکے۔

مجدالدین بن تیمیہ: یہ عبدالسلام بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج ۲۲ ص ...... میں گذر چکے۔

محبّ الدین طبری: یہ احمد بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ...... میں گذر چکے۔

محلی: یہ محمد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ...... میں گذر چکے۔

محمد بن حسن شیبانی:
ان کے حالات ج ۱ ص ...... میں گذر چکے۔

محمد بن سلمہ:
ان کے حالات ج ۷ ص ...... میں گذر چکے۔

محمد بن مقاتل:
ان کے حالات ج ۲۹ ص ...... میں گذر چکے۔

مرداوی: یہ علی بن سلیمان ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ...... میں گذر چکے۔

مرغینانی: یہ علی بن ابی بکر ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ...... میں گذر چکے۔

مزنی: یہ اسماعیل بن یحییٰ مزنی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ...... میں گذر چکے۔

مسروق:
ان کے حالات ج ۳ ص ...... میں گذر چکے۔

مسلم: یہ مسلم بن الحجاج ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ...... میں گذر چکے۔

معاذ بن جبل:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

منذری: یہ عبدالعظیم بن عبدالقوی ہیں:

ان کے حالات ج ۱۴ ص...... میں گذر چکے۔

مواق: یہ محمد بن یوسف ہیں:

ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

ن

نافع مدنی (؟-۱۶۹)

یہ نافع بن عبدالرحمٰن بن ابی نعیم، ابورویم، لیثی، قراء سبعہ میں سے ایک، ثقہ وصالح تھے، انہوں نے تابعین اہل مدینہ کی ایک جماعت سے زبانی پڑھ کر علم قراءت حاصل کیا، ابوقرہ موسی بن طارق نے کہا: میں نے ان کو یہ کہتے ہوئے سنا ہے کہ میں نے ستر تابعین سے قراءت پڑھی، میں کہتا ہوں کہ ہمارے نزدیک تواتر کے ساتھ یہ بات منقول ہے کہ انہوں نے ابتدائی پانچ قراء سے پڑھا، ان سے زبانی پڑھ کر اور سن کر قراءت کی روایت کرنے والے اسماعیل بن جعفر، عیسی بن وردان، سلیمان بن مسلم بن جماز اور مالک بن انس وغیرہ ہیں، ابن الجزری نے کہا: مدینہ میں قراءت میں ریاست ان ہی پر ختم ہے اور لوگوں کا رجحان ان ہی کی قراءت کی طرف ہوگیا، ابوعبید نے کہا: اہل مدینہ کی قراءت نافع سے متعلق رہی، اور آج تک وہ اسی پر قائم ہیں، ابن مجاہد نے کہا: مدینۃ الرسول ﷺ میں تابعین کے بعد قراءت کو انجام دینے والے امام نافع تھے، موصوف نے کہا: وہ قراءت کی وجوہ کے عالم اور اپنے شہر کے ائمہ سابقین کے آثار کے پیروکار تھے۔

[غایۃ النہایہ فی طبقات القراء ۲/ ۳۳۰؛ الأعلام ۸/ ۵]

نافع: یہ نافع مدنی ابوعبداللہ ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

نخعی: یہ ابراہیم نخعی ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

نفراوی: یہ عبداللہ بن عبدالرحمٰن ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

نووی: یہ یحیی بن شرف ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ونشریسی: یہ احمد بن یحیی ہیں:

ان کے حالات ج ۶ ص...... میں گذر چکے۔

ی

یحییٰ بن سعید انصاری:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

یزناسی (؟-۹۴۷ھ)

یہ ابراہیم بن محمد بن ابراہیم بن عبداللہ، ابواسحاق، یزناسی، فاس کے قاضی جماعہ ومفتی ہیں امام، حافظ، علامہ، ماہر فقہ تھے، ابن مرزوق حفید نے ان کی تعریف کرتے ہوئے کہا: وہ اپنے ملک کے لئے مایہ افتخار تھے، بعض حضرات نے ان کے تعارف میں کہا: فقیہ، مفتی، مدرس ومحقق تھے، ان کے بہت سے فتاوے ہیں، ان میں کچھ حصہ کو ونشریسی نے اپنی "معیار" اور "نیل الابتہاج الیزناسنی" میں نقل کیا ہے۔

[نیل الابتہاج ص ۵۰-۵۱؛ شجرۃ النور الزکیہ ص ۲۳۹]

یزیدی (۱۳۸-۲۰۲ھ)

یحییٰ بن المبارک بن المغیرہ، ابومحمد، عدوی، یزیدی، عربیت وادب کے عالم، اہل بصرہ میں سے تھے، انہوں نے بنو عدی بن عبدمناۃ بن تمیم میں قیام کیا تھا جس کی وجہ سے ان کو عدوی کہا جاتا ہے، بغداد میں سکونت پذیر تھے، یزید بن منصور حمیری کے ساتھ رہتے ہوئے ان کی اولاد کے اتالیق تھے، جس کی وجہ سے ان کی طرف منسوب ہوئے انہوں نے ابوعمرو سے زبانی پڑھ کر قراءت کا علم حاصل کیا اور ان ہی نے قراءت کو انجام دینے میں نیابت کی، نیز انہوں نے حمزہ سے علم قراءت حاصل کیا، ان سے ان کی اولاد محمد، عبداللہ، ابراہیم، اسماعیل اور اسحاق وغیرہ نے قراءت کی روایت کی۔

بعض تصانیف: "النوادر" (لغت میں)، "المقصور والممدود"، "مناقب بني العباس" اور "مختصر في النحو"۔

[غایۃ النہایہ ۲/ ۳۷۵؛ النجوم الزاہرہ ۲/ ۱۷۳؛ تاریخ بغداد ۴/ ۴۲۶؛ الأعلام ۸/ ۱۶۳]

یعقوب بصری (۱۱۷-۲۰۵ھ)

یہ یعقوب بن اسحاق بن زید بن عبداللہ بن ابی اسحاق، ابومحمد، حضرمی، بصری، قراء عشرہ میں سے تھے، ان کی ولادت ووفات بصرہ میں ہے، وہاں کے امام وقاری تھے، عربیت وادب کے علمی گھرانہ سے تعلق رکھتے تھے، قراءت میں ان کی ایک مشہور روایت ہے، انہوں نے سلام الطویل، مہدی بن میمون اور یونس بن عبید وغیرہ سے زبانی پڑھ کر قراءت حاصل کی اور ان سے زبانی پڑھ کر قراءت کی روایت کرنے والوں میں زید بن اخیہ احمد، کعب بن ابراہیم، محمد بن المتوکل، محمد بن وہب فزاری اور الحسن بن مسلم الضریر وغیرہ ہیں۔

ابوحاتم سجستانی نے کہا: قرآن میں حروف واختلاف، اس کی علل، اس کے مذاہب اور مذاہب نحو کا سب سے بڑا عالم میں نے ان ہی کو دیکھا، وہ حروف قرآن اور فقہاء کی حدیث کے سب سے بڑے راوی تھے، ابن ابی حاتم نے کہا: احمد بن حنبل سے ان کے بارے میں دریافت کیا گیا تو انہوں نے فرمایا: صدوق ہیں، میرے والد سے ان کے بارے میں پوچھا گیا تو انہوں نے کہا: صدوق ہیں۔

بعض تصانیف: "وجوه القرء ات" اور "وقف التمام" ہیں۔

[غایۃ النہایہ ۲/ ۳۸۶؛ النجوم الزاہرہ ۲/ ۱۷۹؛ الأعلام ۸/ ۱۹۵]